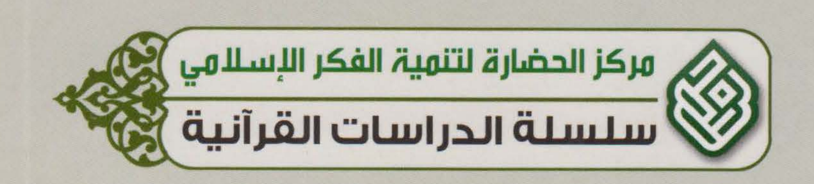


منطق الخطاب القرآني

دراسات في لغة القرآن

محمد باقر سعيدي روشن

ترجمة: رضا شمس الدين

محمد باقر سعيدي روشن

- ولد في قزوين بإيران، في ١٩٦٢م.
- تلقّى تعليمه الأوّلي في مسقط رأسه.
- بدأ دراسة العلوم الدينيّة في محافظة قزوين.
- تابع الدراسة في المراحل العليا في حوزة قم ودرس على عدد من أساتذتها. إلى جانب دراسته الحوزويّة العامّة.
- اهتمّ بدراسة القرآن وقضاياه، وصار من المتخصّصين في هذا الحقل. وتابع دراسته الجامعيّة فنال شهادة الدكتوراه في علوم القرآن عن أطروحة بعنوان: «تحليل زبان قرآن ومتدولوژى فهم آن». اشتغل بالتعليم والإشراف على الرسائل الجامعيّة، واهتمّ إلى جانب ذلك بالتأليف والكتابة.
- له عدد من الدراسات في المجلات العلميّة، منها:
- شاخص هاى تمدن اسلامى بر اساس آموزه هاى قرآن كريم.
- رويكرد ذهنى گرا ومعيارپذير تفسير.
- زبان چند بعدى قرآن.
- متن، فرامتن وتحليل معناى پايه ونسبى وتطبيق آن با تفسير.
- حقيقت گروى، استراتژى اساسى در زبان قرآن.
- مدل ايمان ابراهيمى يا بازنمود الهيات تجربى.
- روش پلكانى مفهوم شناسى واژگان قرآن.

من كتبه:
- علوم قرآن، موسسه آموزشى وپژوهشى امام خمينى، ١٣٧٧هـ.ش.
- تحليل زبان قرآن وروش شناسى فهم آن، پژوهشگاه فرهنگ واندیشه اسلامى، ١٣٨٣هـ.ش.

منطق الخطاب القرآني

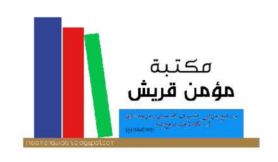
دراسات في لغة القرآن

محمد باقر سعيدي روشن

منطق الخطاب القرآني

دراسات في لغة القرآن





المؤلف: محمد باقر سعيدي روشن
العنوان: منطق الخطاب القرآني: دراسات في لغة القرآن
ترجمة: رضا شمس الدين
المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
الإخراج: كتاب للصف والتحرير والإخراج الفني
تصميم الغلاف: حسين موسى
العنوان الأصلي: زبان قرآن ومسائل آن
الناشر الإيراني: سمت وپژوهشگاه حوزه ودانشگاه
الطبعة الأولى: بيروت، 2016

ISBN: 978-614-427-066-0

The Logic of Quranic Discourse

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن قناعات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتجاهاته»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

Center of Civilization
for the Development of Islamic Thought
بناية ماميا، ط5 - خلف الفانتازي وُرلد - بولفار الأسد - بئر حسن - بيروت
هاتف: 826233 (9611) - فاكس: 820378 (9611) - ص. ب 25/55
info@hadaraweb.com
www.hadaraweb.com

فهرس المحتويات

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة المركز

قيل إن الحضارة الإسلاميّة حضارة نصٍّ؛ لأنّها بُنِيت على نصٍّ مقدّسٍ هو القرآن الكريم. وأهمية النصوص والكتب المقدّسة وغير المقدّسة فيِ تاريخ الأمم والشعوب ليست حكرًا على الأمّة الإسلاميّة وحدها ولكنّ اهتمام الأمّة الإسلاميّة بهذا الكتاب المجيد لا يضاهيه اهتمام أمّة من الأمم. فقد كان القرآن وسيلة لولادة الأمّة وسببًا لتأسيس حضارتها، وما زال قادرًا على أداء أدوار عدّة في حياة الأمّة لو أنّها أتقنت العودة إليه، وفهمت خطابه حقّ فهمه.

يحاول الكاتب والباحث في القرآن وعلومه في هذا الكتاب تسليط الضوء على موضوعات أساسيّة تسهم في فهم طبيعة الخطاب القرآنيّ، ويتوزّع جهد الكاتب في كتابه هذا بين الدفاع عن لغة القرآن الكريم ومنهج فهمه، في مواجهة التيّارات والمدارس الأخرى التي تحاول فرض أساليبها على المسلمين في فهمهم لكتاب ربّهم، وفي مواضع من الكتاب يمكن تصنيف الجهد الذي بذله الكاتب في خانة التأسيس أو التعميق للمنهجيّات التي ابتكرها المسلمون في تاريخ تعاملهم مع القرآن.

وعلى مدى فصول الكتاب الأربع عشرة يعالج الكاتب أهمّ الموضوعات والظواهر التي ترتبط بطبيعة اللغة التي يعتمدها الله سبحانه

في خطاب الإنسان. وبعض هذه الموضوعات قديم وما زال موضع نقاشٍ وأخذٍ وردٍّ بين الباحثين في علوم القرآن. وبعضها الآخر جديد أنتجه تطوّر الفكر الإنسانيّ في الغرب والشرق وتعرّف إليه المسلمون وحاول بعضهم تطبيقه على القرآن واعتماد آليّاته في تفسير الكتاب المجيد. ولمّا كان تبدّل المناهج والآليّات يترك أثره على النتائج والأفهام، كان لا بدّ لمثل هذه الأفكار أن تطرح للنقاش وتوضع بين أيدي المهتمّين والراغبين. ويسعدنا في مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، أن نكون واسطة في نقل هذه النقاشات إلى اللغة العربية. والأمل معقود على التأييد الإلهيّ والتسديد الربّاني.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت، 2016

المقدّمة

الدراسات التي تتناول النصّ الدينيّ اليوم هي من أهمّ ما يطرح في فلسفة الدين، وهي تتضمّن مسائل عدّة متنوّعة، بعضها قديم موروث، وبعضها الآخر حديث النشأة. فمن الموروث:

السؤال الذي يتناول كيفيّة التواصل الإلهيّ مع الناس، وأنّها اللغة العرفيّة نفسها المتداولة بين العقلاء أم لغة عرفٍ خاص؟

ومنها السؤال حول طبيعة اللغة التي يعتمدها الدّين وهل هي لغة ظاهريّة وذات بعد واحد؟ أم أنّه يعتمد إلى جانب هذه اللغة لغةً أخرى قابلة للتأويل وذات أبعاد مختلفة؟ فهذه نماذج من الأسئلة التقليديّة التي طرحت قديمًا حين مسّت الحاجة إليها في تفسير النصوص الدينيّة.

أمّا المسائل الجديدة والنظريّات التي لم يسبق أن طرحت فمنها:

مداليل جمل النصوص الدينيّة وقضاياها، ودراسة دور النصّ الدينيّ ووظيفته من حيث كونه نصًّا أخلاقيًّا يهدف إلى مجرّد الحثّ والوعظ أم نصًّا واقعيًّا يحكي عن الواقع ويعرّفه لنا، وكونه ذا لغة جازمة تفيد معنى واضحًا ومحدّدًا، أم لغة محيّرة تنفتح على احتمالات متعدّدة؟ ومسألة تأثّره بثقافة

عصره ولغته أو عدم تأثّره بهما؟ كلّ هذه الموضوعات يمكن أن تطرح أيضًا في هذا المجال.

فهذا النوع من المسائل يمثّل حدودًا جديدة لدائرة لغة النصّ الدينيّ، ومحورًا لدراسات فلاسفة الدين والباحثين في الإلهيّات، وهي تطرح اليوم لتطبّق على القرآن الكريم، ولا تزال تنتظر دراسات جادّة. ولا يخفى أنّ دراسة هذه المسائل والوصول إلى رؤية واضحة حولها يحدّد قواعد التفسير وهرمنيوطيقا النصّ القرآنيّ، وله أثره البالغ في عمليّة التفسير.

عندما درست موضوع لغة النص القرآنيّ قبل سنوات، لم يكن هذا النوع من الدراسات مألوفًا في أوساط المؤسسات التعليميّة، أما اليوم فقد غدا -بحمد الله- من المقررات المعتمدة في المناهج الجامعيّة لبعض فروع الإلهيّات. وعلى المجتمع العلميّ بعد دراسة الموضوعات الحديثة ضمن الدورات التمهيديّة أن لا يتوقّف أو يشعر بالاكتفاء أو يشتغل بأعمال تعادل من حيث المستوى ما درسه؛ بل يسير بالبحث قُدمًا نحو التحقيق التخصّصيّ في مسائله، والعمل على تكوين النظريّات المتكاملة فيها؛ ومن هنا فإنّ ما يميّز هذا الكتاب عن كتاب «تحليل زبان قرآن»[1] هو اعتماده محوريّة المسألة، ودراسته ما يرتبط بكلّ مسألة دراسة تخصصيّة بما يهيّئ لتأسيس نظريّات جديدة، كما اعتمد في تدوينه الأسلوب التعليميّ. وهذه الكيفيّة في تصميم البحث والمحتوى العلميّ الذي اشتمل عليه نتجا عن الدراسات المستمرّة، والتدريس المتكرّر لطلاب الدراسات العليا في الحوزة والجامعة، فسبّبا قفزة نوعيّة في مستواه بالمقارنة إلى ذلك الكتاب.

ومن هنا فقد تمّ في البداية -وفق ما يقتضيه المنهج المنطقيّ- توضيح

---

(1) تجدر الإشارة إلى أنّ هذا الكتاب للمؤلف ترجمه علي عباس الموسوي أيضًا تحت عنوان: **تحليل لغة القرآن وأساليب فهمه**، ونُشر بهذه الترجمة من قبل دار الولاء في بيروت عام 2014م. (المترجم)

المفاهيم ذات الصلة بالبحث؛ كاصطلاحات: اللغة، لغة الدين، ولغة القرآن. ثمّ تمّ عرض المسائل المطروحة حول لغة النصّ الدينيّ والنظريّات التقليديّة والآراء الغربيّة الحديثة؛ ليكون ذلك منطلقًا للدخول في مسائل لغة النص القرآنيّ، ومدخلًا لبيان ضرورتها. وقد تناول أحد فصول هذا القسم النظريّات التقليديّة حول المسألة. لكنّ ثمّة فصولًا أربعة خصّصت للبحث حول عناوين نظير:

- الخواء واللامعنى في لغة النص الدينيّ.
- الوظيفيّة في لغة النصّ الدينيّ.
- الرمزيّة في لغة النصّ الدينيّ.
- الواقعيّة النقديّة فيه.

وذلك نظرًا إلى أهميّة هذه العناوين في دراسة النظريّات الغربيّة المطروحة حول هذا الموضوع.

وثمّة فصل تحت عنوان: التمايز بين الأسس والمنطلقات الفكريّة الإسلامية والأخرى الغربيّة. وهو يحدّد بمنتهى الدقّة نقطة الاختلاف بين منهجنا في دراسة النص القرآنيّ، وبين المناهج الغربية الحديثة حول النصّ الديني.

وبعد هذه الأبحاث التمهيديّة ذات الدور الرئيس في كيفيّة دراسة ما يتعلّق بالنصّ القرآني، تأتي الفصول اللاحقة لتدرس بدقّة مسائل لغة النص القرآني. وفي هذا القسم ندرس أولًا لغة النص القرآني على صعيد المفردات، ثمّ على صعيد الجمل. ثمّ ثمّة فصل تحت عنوان: مداليل الجمل والقضايا في النص القرآني وكونها ذات معنى، وهو يختصّ بدراسة مفهوم ومعنى النصّ القرآني ومعيار كونه ذا معنى وكيفيّة ذلك، ويحدّد موقفنا من هذه المسألة. ومناهج دراسة النصّ القرآني هو فصل آخر يدرس

فيه الكاتب الاتجاهات المختلفة حول ذلك ويبيّن فيه نظريّة تتمثّل بنظريّة اللغة العرفيّة الأخصّ من العرف. ووظائف لغة القرآن هو فصل آخر أيضًا يدرس لغة القرآن على ضوء نوعين من الوظائف النظريّة والعمليّة. ويبحث الفصل الحادي عشر والذي هو تتمّة للفصل السابق حول أسس وأدلّة واقعيّة قضايا القرآن ومبادئها. وفي الفصل الثاني عشر الذي يحمل عنوان «لغة القرآن: محيّرة أم جازمة؟» تمّت دراسة مسألة أخرى من المسائل المطروحة حول لغة النصّ الديني، والتي طبّقت على القرآن الكريم. وقد بيّن هذا الفصل اعتماد القرآن الوضوح في لغته في سبيل هداية الإنسان ضمن رؤيته التوحيديّة، وعمل على نقد الاتجاه الذي يرى الدين مجموعة من الألغاز والأسرار غير القابلة للفهم، وأنّ النزاع في فهم النصوص الدينيّة نزاع لا ينتهي. وترتبط بذلك مسألة الأبعاد المختلفة والبطون، وهي مسألة قديمة نسبيًّا تفيد أنّ القرآن ليس محصورًا في بعده الظاهريّ ولا يختصّ في جهة محدّدة؛ بل هو ذو أبعاد عدّة وأعماق باطنيّة. واختصّ آخر فصول الكتاب بدراسة وتقييم إحدى المسائل البالغة الأهميّة والتي طرحت حديثًا، وهي مسألة صلاحيّة النصّ القرآنيّ لكلّ زمان ومكان أو تاريخيّته. وفيه يرى الكاتب ـ وبالاعتماد مجدّدًا على الدراسات الأبستمولوجيّة والأنطولوجيّة ـ أنّ القرآن الكريم في الوقت الذي ينظر فيه إلى وقائع خاصّة في حياة الإنسان، فإنّه يتمتّع إلى جانب ذلك بهويّة خالدة، والنظريّة التي تطرح في هذا المجال هي: «النزول التاريخيّ والحضور اللاتاريخي».

الأهداف

يمكن أن نلاحظ الأهداف التي ينشدها هذا البحث في الأمور الآتية:

1 ـ بيان منهج تفسير القرآن من خلال تسليط الضوء على إحدى أهمّ قواعده.

2ـ التعرّف على المسائل المطروحة في علوم القرآن، والتي تعدّ مقدّمة لتكوين النظريّات وإنتاج المعارف والعلوم في هذا المجال.

3ـ القيام بعمليّات التحليل والتركيب للمسائل المختلفة المتعلّقة بلغة النصّ القرآني من خلال رؤية إيجابيّة (تكوين نظريّة) وبالاستناد إلى أسس نظريّة المعرفة في الاستدلال، وأسس الرؤية الكونيّة التوحيديّة في مجال فلسفة الوجود.

النتائج

يمكن تلخيص النتائج التي انتهى إليها الكتاب بما يأتي:

1ـ تقديم معلومات رئيسيّة حول موضوع لغة النص الدينيّ والنصّ القرآني، تتوجّه إلى عامّة من يرغب في التعرّف على الموضوع.

2ـ طرح آراء بديلة حول مسائل النصّ القرآني، متناسبة مع المباني المعرفيّة للقرآن الكريم.

3ـ الإجابة عن أهمّ التساؤلات، ونقد النظريّات المتنافية مع الأصول العقدية المختصة بالقرآن، ورفع الشبهات عما يرتبط بلغة النص القرآني.

4ـ تأمين كتاب دراسيّ يستند إلى بحوث علميّة، ويناسب المراحل العالية في فروع الإلهيّات في الجامعات والمراكز العلميّة الحوزويّة، وخاصة في تخصصي «التفسير» و«الكلام».

الإبداعات

يوجد بعض الخصائص التي حازت على اهتمام الكاتب، وربّما تعدّ من مختصّات هذا الكتاب:

1ـ اعتماده التخصّصيّة في معالجة المشكلات المطروحة حول لغة النصّ القرآني، الأمر الذي لا نجده في سائر الكتب.

2ـ اعتماد منهج البناء والتأسيس في مسائل لغة النصّ القرآني بدلًا من منهج الدفاع.

3ـ ومن النتائج الإبداعيّة في هذه الدراسة: تقديم النظريّات البديلة في مسائل النصّ القرآني في مقابل النظريّات الدخيلة، وتقديم تفسير لكون النصّ القرآني نصًّا مفيدًا للمعاني، وتقديم آليّة لكيفيّة تحصيل المعرفة من القضايا والجمل في النص الديني، وتقديم تفسير لكون النص القرآني نصًّا جازمًا له قوانينه، تفسير امتلاك النصّ القرآني للبطون والأبعاد المتعدّدة، وتقديم نظريّة «لا تاريخيّة النصّ القرآنيّ» حول أسلوب لغة القرآن، والتي تتمحور حول مزايا وخصائص القرآن.

وفي الختام أتقدّم بالشكر إلى كافّة مسؤولي معهد الحوزة والجامعة الموقّرين، وأخصّ منهم الرئيس المحترم العالم المتميّز سماحة حجّة الإسلام والمسلمين أعرافي دام عزّه، واللجنة العلميّة الاستشاريّة التي أتاحت المجال للقيام بهذا البحث، كما أشكر كافّة الأصدقاء الذين ساهموا في إنجاز هذا العمل، وخصوصًا الفاضل المحترم الدكتور أسعدي، عضو الهيئة العلميّة، والسيّد فتحي والسيد الحاج أبا القاسمي طلّاب الدكتوراه في المعهد، والأخ المحترم السيد محسن يوسفي مسؤول قسم علوم القرآن، متمنيًّا للجميع دوام التوفيق والرضوان.

الحمد لله ولا قوة إلّا بالله

محمد باقر سعيدي روشن

خرداد، 1388هـ.ش/ جمادى الأولى 1430هـ.ق

الفصل الأول
المفاهيم العامة حول اللغة: لغة النص الديني ولغة النص القرآني

الأهداف

1ـ بيان المفاهيم المتداولة في مجال اللغة، لغة النصّ الديني، ورسم الخارطة العامّة لمسائل لغة النصّ القرآني.

2ـ معرفة مفهوم اللغة، مستوياتها المختلفة، أدوارها وأنواعها.

3ـ التعرّف إلى فلسفة اللغة، والعلاقة بينها وبين مسائل النصّ الديني.

4ـ التعرّف إلى مفهوم لغة الدين، مجالاتها ومسائلها.

5ـ عرض أهمّ مسائل النصّ القرآنيّ وبيان أهميّتها وضرورتها.

1ـ مفهوم اللغة[1]

(1) يعبّر عن «اللغة» في الفارسيّة بكلمة «زبان» وهي تعني اللسان، وقد ذكر المؤلّف الاشتقاق اللغوي لكلمة «لسان» عن (مشيري، **نخستين فرهنگ ألفبايى قياسى زبان فارسى**؛ أول معجم أبجدي قياسي باللغة الفارسيّة، ص534) فقال: العضلة المتحرّكة في الحلق، وأهمّ أدوات النطق والتكلّم.

وفي العربية وإن أطلق على اللغة كلمة «لسان» أيضًا، لكنّ عنوان البحث والمستعمل عادة لأداء هذا المعنى هو كلمة «لغة»، ولذا عمدنا في الترجمة إلى استبداله بالحديث عن الاشتقاق اللغوي لكلمة لغة، لا لكلمة «لسان». (المترجم)

اللغة حسب اشتقاقها اللغوي من لَغَوَ، واللغة اللسان، وحدّها أنها أصوات يعبِّر بها كلّ قوم عن أغراضهم. وقال الجوهري: أصلها لَغَيَ أو لَغَوَ، والهاء عوض. زاد أبو البقاء: ومصدره اللغو، وهو الطرح، فالكلام لكثرة الحاجة إليه يرمى به، وحذفت الواو تخفيفًا[1].

فهي إذن الكلام الخاصّ بكلّ شعب أو جماعةٍ، كاللغة الفارسيّة أو الإنكليزية[2]. إنّها أحد أسرار وجود الإنسان، والتي لم يُكشفِ الستارُ عن حقيقتها بعد قرون من البحث والدراسة؛ لما هي عليه من التعقيد والشمول.

إنّ من المتفق عليه أنّ اللغة هي إحدى قدرات العقل البشريّ لإيجاد التواصل ونقل الأفكار، وما التكلّم والتحدّث سوى مظهر لهذه القدرة[3]، فنحن حينما نفكّر -حتّى في حالة الخلوة- فإنّنا نستفيد من هذه القدرة، وإن لم يصدر عنّا أيّ كلام. كما إنّ الذين يفقدون القدرة على الكلام إثر حادث، أو يولدون كذلك هم ليسوا محرومين من نعمة اللغة، ولا يختلفون عن غيرهم إلا باستبدالهم الرموز الصوتيّة أو الأقوال بحركات الأيدي والشفاه.

وهكذا فإنّ من الثابت المؤكّد أنّ مفهوم اللغة في اصطلاح علومها -والذي تعني فيه القدرة على تركيب الإشارات اللفظيّة لنقل المعنى- هو نوع من الاستعداد الخاصّ بالإنسان، وهو نظام عامّ وشامل، وأمّا ما يتّسم بطابع الفرديّة والقوميّة فهو عمليّة التكلّم واستخدام اللغة دون اللغة نفسها. وبعبارة أخرى: إنّ اللغة حين تضاف إلى فرد -كلغة الشاعر حافظ مثلًا- أو إلى فرع علميّ، أو حقل معرفيّ أو دينيّ -كلغة الفلسفة ولغة الدين ولغة القرآن- فإنّها تخرج عن طبيعتها الكليّة المجرّدة، وتتّخذ لنفسها طابعًا خاصًّا.

---

(1) الزبيدي، **تاج العروس**، ج10، ص154.

(2) انظر: دهخدا، **لغتنامه دهخدا**، ص11130.

(3) انظر: باطني، **زبان وتفكر**، ص112.

2ـ استعمالات الكلمة ومرادفاتها[1] في القرآن

لم ترد لفظة اللغة في القرآن، ولكن عبّر عنها باللسان، وهو في الأصل وسيلة التكلّم والتعبير. وملاحظة استعمالات القرآن لهذه المفردة تفيد أنّها استخدمت في الموارد الآتية:

أولًا: الجارحة التي في الفم والتي تساعد بعضلاتها اللطيفة على التكلّم وتناول الطعام وتحريكه في داخل الفم: ﴿وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ﴾[2].

ثانيًا: بمعنى اللغة الخاصة التي يمتلكها كلّ شعب أو جماعة[3]. يقول ابن منظور: وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾[4] أي: بلغة قومه. وعلى هذا المعنى نزلت الآية الثالثة بعد المئة من سورة النحل: ﴿يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَـٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾.

ثالثًا: البيان والفصاحة: ﴿وَأَخِى هَـٰرُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّى لِسَانًا فَأَرْسِلْهُ مَعِىَ﴾[5]، وعليه الآيتان الآتيتان أيضًا: ﴿وَٱحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِى﴾[6]. فإنّه لم يكن في لسان موسى (ع) أيّ نوع من النقص أو الانعقاد[7].

---

(1) هنا لا بدّ من التنبيه على أنا أضفنا إلى العنوان كلمة مرادفاتها لإدخال كلمة لسان، وإلا فكلمة لغة لم ترد في القرآن ولذلك اقتضى تغييرًا في العنوان وفي المضمون. (المترجم)

(2) سورة البلد: الآية 9.

(3) الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، ص740.

(4) سورة إبراهيم: الآية 4.

(5) سورة القصص: الآية 34.

(6) سورة طه: الآية 27.

(7) انظر: مكارم الشيرازي وآخرون، **تفسير نمونه**، ج13: الآية المتقدّمة.

﴿ لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۢ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ وَعِيسَى ٱبۡنِ مَرۡيَمَۚ ﴾[1].

ومفردة «البيان» في الآية الشريفة: ﴿عَلَّمَهُ ٱلۡبَيَانَ﴾[2] تفيد معنى القدرة على التكلّم عند الإنسان. وربّما كان هذا التعبير أقرب المعاني إلى الاصطلاح العلميّ للّغة. ومن هنا يقول المفسّرون:

البيانُ الكشفُ عن الشيء، والمراد به الكلام الكاشف عمّا في الضمير، وهو من أعجب النعم وتعليمه للإنسان من عظيم العناية الإلهيّة المتعلّقة به[3].

وليس البيان والكلام باستخدام الرئة والحنجرة وإيجاد الصوت؛ بل هو استعداد خاص في وجود الإنسان يجعله قادرًا على تأليف الحروف من الأصوات المتوالية، وتأليف العلامات من تركيب الحروف، وبها يوصل المفاهيم، فيتفاهم بذلك مع الناس، وبه تقوم حياته الاجتماعيّة.

3ـ العلاقة بين اللفظ والمعنى

كما تقدّم فإنّ القدرة على إحضار المعنى عن طريق الكلام هي إحدى مزايا الإنسان ومختصّاته. ومن جهة أخرى فإنّ أهمّ عناصر الحياة الاجتماعيّة للبشر هو التواصل مع الآخرين. وحيث إنّ الإنسان يعجز عن إحضار أعيان الأشياء للمخاطب بشكل مباشر أثناء عمليّة إخباره بما في ذهنه أو عن الأشياء الخارجيّة، فلا بدّ من أن يختار لتحقيق هذا الغرض

---

(1) سورة المائدة: الآية 78. ملاحظة: كلمة لسان هنا لا تفيد معنى البيان والقدرة عليه؛ بل هي بمعنى اللسان الطبيعي. (المترجم)

(2) سورة الرحمن: الآية 4.

(3) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج19، ص43.

أنسب وأسهل وسائل التفاهم، ألا وهي استخدام العلامات والإشارات اللغويّة (الألفاظ)[1].

تتركّب لغة الإنسان من عنصرين: اللفظ والمعنى، والإشارات والرموز الصوتيّة ترتبط بالحقائق الخارجيّة وتبيّن المعاني. وهذه العلاقة وثيقة إلى درجة أنّنا -في تعاملنا مع الآخرين- حين نسمع الكلام من المتحدّث ننتقل على الفور إلى المعنى، بغير التفات منّا إلى الألفاظ التي يلقيها، كما إنّ قبح المعاني أو حسنها ينتقل إلى ألفاظها.

وفي كلّ إشارة عناصر ثلاثة: الدالّ وهو المشير نفسه، المدلول أو المعنى، والنسبة بين الدال والمدلول والتي تدعى الدلالة. ويرى بعض المناطقة أنّه للانتقال من المشير إلى الشيء أو الحقيقة الخارجيّة، لا بدّ من طيّ مرحلتي الدلالة كلتيهما: دلالة الدالّ على المدلول، ودلالة المدلول على الشيء الخارجي[2].

4ـ المستويات المختلفة للكلام

للّغة في مظهرها الكلامي مستويات لا تخلو الإشارة إليها من ارتباط بالأبحاث الآتية:

4ـ1ـ مستوى النظام الصوتي

تعدّ الأصوات وقواعد تركيبها -والتي تؤلّف مقاطع صوتيّة- أول مستويات البناء الكلامي للّغة، ويطلق على هذه القواعد علم الأصوات، فكلمة باب مثلًا مؤلّفة من: «ب»، «ا» و«ب» ويطلق على كلّ واحد منها باعتبار التلفّظ الصوت أو (الفونيم)، وباعتبار الكتابة الحرف. والصوت

---

(1) أبو الحسن النجفي، **مبانى زبان شناسى وكاربرد آن در زبان فارسى**، ص2.

(2) انظر: الطوسي (الخواجة)، **أساس الاقتباس**، ص63.

(الفونيم) هو أصغر وحدة صوتيّة للّغة، ولا معنى له في حدّ نفسه، غير أنّه يحدث تغييرًا في المعنى؛ فمثلًا: لو وضعنا في كلمة «سدّ» صوت «ب» بدلًا من صوت «س» فإنّ الكلمة ستكون «بدّ» وسيتغيّر معنى الكلمة. وكذلك في كلمة «بِرّ» لو وضعنا بدل الكسرة فتحة فإنّ المعنى سيختلف، ومن هنا نستنتج أنّ الكسرة صوت (فونيم) أيضًا[1].

4-2- مستوى النظامين الصرفي والنحوي

إنّ الرموز اللغويّة وقواعد تركيبها لإيجاد كلمات وعبارات وجمل هي مستوى آخر من مستويات البناء اللغوي. وينقسم هذا المستوى إلى قسمين: الصرف والنحو. يتناول الصرف تركيب الكلمات مثل قائم، يقوم، ويتناول النحو أحوال الكلمات وتركيب الجمل على أنواعها.

والجملة المستقلّة هي أكبر وحدة لغويّة، وهي تتألّف من أجزاء أصغر منها، وهذه الجملة المستقلّة ليست جزءًا لمركّب أكبر منها. مثل: كتاب «گلستان سعدي» (مسند إليه) مجموعة من المواعظ والحكم (مسند).

والجملة قول مؤلّف من مجموعة أو أكثر من الكلمات، وتنقسم إلى قسمين: المسند إليه والمسند. وهي أكبر وحدة لغويّة بعد الجملة المستقلة، ومثالها: «الجامعة هي مكان للبحث»[2].

والمجموعة التي تلي الجملة، هي أكبر الأجزاء اللغوية وتتألف من كلمة أو أكثر وتستخدم في تركيب الجملة مثل: الأجرام، الأجرام السماوية، دراسة الأجرام السماويّة.

---

(1) ملاحظة: تمّ تبديل الأمثلة الفارسيّة في هذه الفقرة إلى ما يناسب اللغة العربية. (المترجم)

(2) هكذا ورد، ولكن يبدو أنّ هذا مثال للجملة المستقلّة كالتي سبقت. ومثال الجملة المتضمنة مثل جاء محمّد الذي قابلته. (انظر: محمد عبد العزيز، **مدخل إلى علم اللغة**، ص225). (المترجم)

والكلمة هي إحدى الوحدات اللغويّة التي تتألّف من مقطع صوتي (مورفيم) واحدٍ أو أكثر، وتستخدم في بناء وحدة أكبر منها أي المجموعة. ويمكن أن يكون للكلمة مفهوم مستقلّ كالطاولة، أو غير مستقلّ كـ (في والذي).

والمقطع الصوتي (المورفيم) هو أحد عناصر اللغة وقد يتألف من فونيم واحد أو أكثر، وتارة يكون له معنى مستقلّ مثل الطاولة، وحينئذ يسمّى المورفيم الحرّ، وأخرى لا يمتلك معنى مستقلًّا ويستعمل في ضمن مفردات أخرى وحينها يدعى المورفيم المقيّد، كالألف والتاء في طاولات.

وعلى هذا فبناء اللغة يتألّف من العناصر الآتية: الصوت (الفونيم)، المقطع الصوتي (المورفيم)، الكلمة، المجموعة، الجملة، والجملة المستقلّة[1].

4_3_ مستوى النظام المعنوي

كيف يدرك أهل لغة واحدة ما يريده كلّ واحد منهم؟ ولماذا يعدّون بعض الكلمات مستعملة والأخرى مهملة؟ ولماذا يرون أنّ بعض الجمل ذات معنى بينما بعضها الآخر خال من المعنى رغم أنّهم قد لا يكونون قد سمعوا بها؟ وبعبارة أخرى: كيف تتمّ عمليّة إدراك المعنى؟ وهذا ما يعدّ شديد الصلة بمستوى النظام المعنويّ أكثر من أيّ شيء آخر. إنّ دلالة الألفاظ على المعاني بين الناطقين بأيّ لغة كالفارسيّة والإنكليزيّة والعربيّة وغيرها ترتبط بوضع هذه الألفاظ في تلك اللغات، فكلمة زيد مثلًا في اللغة العربيّة موضوعة ومستعملة، أما كلمة ديز فليست موضوعة ولا مستعملة بل مهملة. أما الدلالة على المعنى على مستوى الجمل فهي علاوة على ذلك مشروطة بما يأتي:

---

(1) صاحب هذه النظريّة في تحليل اللغة هو بلومفيلد في كتابه: اللغة، ص179. (المترجم)

أولًا: مراعاة النظام النحوي وصحّة تركيب الكلمات المعتمد لدى الناطقين بكلّ لغة.

ثانيًا: تناسب الكلمات ومعانيها في ما بينها، لذا فالكلمات الغريب بعضها عن بعض لا يمكنها أن تؤدّي معنى مفهومًا ومقبولًا. إذا توفّرت هذه الشروط كان للجملة معنى وكانت مستعملة.

لا بدّ من الالتفات إلى أنّ اللغة لما كانت نظامًا، فإنّ تعيين القيمة الدلاليّة الدقيقة لعناصرها إنّما يمكن من خلال ملاحظة علاقتها بسائر العناصر، فإذا نظرنا إلى هاتين الجملتين مثلًا: (جلسَ عليٌّ) و(جلستُ هذه الكلمةُ)؛ فإنّ الجملة الثانية تبدو غير مستعملة ولا معنى لها؛ وذلك لأنّ ثمّة في النظام الدلالي للّغة علاقةً معلومة بين «جلس» وبين تلك الهيئة الخاصّة للإنسان في الخارج، ولكن وبتغيير طفيف للجملة الثانية فإنّها تكتسب معنى، كأن نقول: لقد جلست هذه الكلمة في هذه الجملة خير مجلس.

والنقطة الأخرى هي أنّ لكلّ وحدة لغويّة أو عنصر لغويّ معنيين: مباشرًا وغير مباشر، فالمعنى المباشر هو المعنى الواضح والمحدّد له، وغير المباشر هو المعنى الحاصل من اجتماع كلّ عنصر مع عنصر آخر. فلو تأمّلنا في هاتين الجملتين: «كم هي عذبة هذه العين! كم هي حادّة وقويّة هذه العين!» فسنجد أنّ كلمات: عذبة وحادّة وقويّة -مضافًا إلى معانيها المباشرة- هي ذات دور في تحديد معنى العين أيضًا، ففي الحقيقة نحن بمساعدة هذه الكلمات ندرك أنّ المراد بكلمة العين الأولى هو العين النابعة، وبالأخرى هي الباصرة.

كما يمكن القول إنّ الكلمات بمفردها لا تحمل معنى إثباتيًا، وأنّها لا بدّ من أن تكون في الجملة لكي تؤدّيَ معنى تامًّا، كما إنّ بعض الكلمات لا يمكن أن تدلّ على أيّ معنى بمفردها، ولا بدّ من أن تكون ضمن سلسلة الكلام. وفي بعض الموارد فإنّ العثور

على معنى ليس بالأمر السهل، فمثلًا ندرك معاني كلمات: اليد، على، كثير. ولكن إذا ألّفنا منها جملة واحدة: اليد على اليد كثير، فلا يمكن أن نفهم من معانيها الوضعيّة الخاصّة معنى الجملة ككلّ.

5ـ تقسيمات اللغة

تقسَم اللغة من حيث محتواها وكيفيّة نقلها للمعنى إلى تقسيمات متعدّدة. وسنشير هنا إلى بعضها الذي يترك أثرًا يذكر على مسألة لغة الدين.

5ـ1ـ الخبر والإنشاء

التقسيم الأساس للغة هو تقسيمها إلى الخبر والإنشاء، فالجمل من حيث معناها ومفادها قسمان: جمل تقبل الصدق والكذب وهي الخبريّة، وجمل لا تقبلهما وهي الإنشائيّة[1].

والجمل الإنشائية أقسام كالأمر والنهي والاستفهام وما شابه...، ويتجاوز عددها العشرين نوعًا. ومن المتّفق عليه وجود كلا النوعين من الخبر والإنشاء في النص القرآني. وهذا التقسيم ومعرفة خصوصيّات كلّ من الجمل الخبريّة والإنشائيّة في الحكاية عن الواقع أو عدمها هو من المسائل الأساسيّة في دراسة لغة الدين. ولدراسة الخبر والإنشاء دور في كثير من مسائل لغة القرآن بما في ذلك معرفة دورها ووظيفتها.

5ـ2ـ الحقيقة والمجاز

ينتج كلّ من الحقيقة والمجاز عن النظر إلى الألفاظ باعتبار أدائها لمعانيها الوضعيّة أو تركها لها وعدولها عنها. وتوجد تعريفات مختلفة

---

(1) انظر: المظفّر، **المنطق**، ص58.

لهما[1]. فالمعنى الحقيقي لأيّ لفظ (الحقيقة اللغوية) هو معناه الأوليّ الذي وضع له. والمعنى المجازيّ هو ما لم يوضع له اللفظ.

يهب المجاز اللغة نوعًا من القوّة التي تسهّل العثور على المعنى المغاير للمعنى الوضعيّ الأول. والمجاز على قسمين: عقليّ ولغوي. المجاز العقليّ هو عبارة عن إسناد الفعل[2] إلى شيء ليس هو فاعله الحقيقيّ ولا نائب فاعله، ولكنّه يرتبط بهما ويتناسب معهما بنحو من التناسب. كإسناد الفعل إلى الزمان والمكان: أنبت الربيع البقل. فإسناد الإنبات إلى الربيع والذي هو زمان الإنبات، هو إسناد مجازيّ؛ لأنّه ظرفه لا فاعله[3].

أما المجاز اللغويّ فهو استعمال اللفظ في غير ما وضع له، ولكن يكون بين المعنى الأصليّ والمعنى الآخر علاقة خاصّة. فإن كانت هذه العلاقة هي المشابهة فالمجاز استعارة، وإن كانت غيرها كالعلاقة بين الجزء والكلّ أو اللازم والملزوم كان مجازًا مرسلًا، كما لو استعملت اليد وأريد منها معنى القدرة[4].

---

(1) «هي كلّ كلمة أريد بها ما وقعت له في وضع واضع -وإن شئت قلت: في مواضعة- وقوعًا لا تستند فيه إلى غيره» (الجرجاني، **أسرار البلاغة**، ص324)؛ «الكلمة المستعملة في ما هي موضوعة له من غير تأويل في الوضع» (السكاكي، **مفتاح العلوم**، ص152)؛ «الحقيقة هي اللفظة الدالة على موضوعها الأصليّ» (ابن الأثير، **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**، ج1، ص58). وقالوا في تعريف المجاز: كلّ كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها لملاحظة بين الثاني والأول (الجرجاني، **أسرار البلاغة**، ص366).

(2) ملاحظة: لا يختصّ المجاز العقليّ بإسناد الفعل وحده بل يشمل أيضًا ما في معناه من المصدر واسم الفاعل والمفعول والصفة المشبّهة وغيرها... (انظر: التفتازاني، **المطوّل**، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ص193). (المترجم)

(3) انظر: التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، ج2، ص1456.

(4) المصدر نفسه؛ التهناوي، **فنون بلاغت وصناعات أدبي**، ص246.

ولا يخفى أنّ شرط استعمال اللفظ في معناه المجازيّ هو وجود القرينة، تلك التي تَقدّم أنّها تفيد في تعيين المعنى المجازيّ إضافة إلى إفادتها لمعناها الخاصّ. وقد تكون هذه القرينة لفظيّة أو مقاليّة، وقد تكون حاليّة أو معنويّة.

ولدراسة الحقيقة والمجاز في اللغة وفي لغة النصوص الدينيّة بما فيها القرآن[1] أهميّتها في تحديد دائرة المفاهيم الحقيقيّة والمجازيّة والمفاهيم القابلة للتأويل (التأويل الأصوليّ لا العرفاني) أو غير القابلة له ضمن عمليّة تفسير تلك النصوص. كما إنّ لهذا البحث أثره الكبير في كيفيّة تحليل إفادة لغة هذه النصوص للمعرفة.

5ـ3ـ اللغة الرمزية وغير الرمزية

بعض النظريّات الحديثة حول لغة النصوص الدينيّة تميل بها إلى اللغة الرمزيّة، وهي تعبّر عنها بعناوين مختلفة كالرمز والتمثيل والأسطورة. والرمز كلمة عربيّة تعادلها في اللغات الأوروبيّة كلمة «symbol»، وتعادلها في اللغة الفارسيّة كلمة «نماد»، ومن معانيها: الإشارة، النقطة، السرّ، الشيء المخفيّ بين اثنين، الأحجية وغير ذلك...[2]. والمعنى العامّ للرمز هو كلّ علامة أو إشارة أو كلمة أو تركيب أو عبارة تدلّ على معنى وراء ما هو ظاهر منها. والمعنى المشترك بين تلك الألفاظ المتقدّمة هو عدم الصراحة والخفاء[3]. واللغة الرمزيّة هي نوع من اللغة المجازيّة التي يمكن أن يعثر فيها على العلاقة أو المناسبة بصعوبة.

والسؤال الذي يطرح في هذا المجال والذي لا بدّ من الإجابة عنه

---

(1) انظر: جعفر الحسيني، **أساليب البيان في القرآن**، ص391ـ454.

(2) دهخدا، **لغتنامه دهخدا**، ج7، ص10778.

(3) تقي پورنامداريان، **رمز وداستانه هاى رمزى در ادب فارسى**، ص1ـ4.

في الأبحاث اللاحقة هو: هل يمكن أنّ نعتبر أنّ لغة الدين هي لغة تعتمد الرمزيّة؟

وتستعمل كلمة «مَثَل» في اللغة الفارسيّة بمعاني الشبيه والنظير والقصّة، وفي العربيّة تستخدم كاف التشبيه بدلًا من كلمة «مَثَل» الثانية، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ﴾[1]، ويرى ابن الأثير أنّ أحد معاني المَثَل هو الشبيه، كما يرى أنّ المَثَل والتمثيل بمعنى واحد. ومن هنا فيمكن عدّ التمثيل من أنواع التشبيه.

والمعنى الاصطلاحيّ الآخر لكلمة مَثَل هو القول السائر. وأما في علم البلاغة فيعدّ التمثيل كلامًا مجازيًّا أو غير مباشر، يعبّر به المتكلّم عن شيء في حين أنّ مراده شيء آخر. ومن هنا فإنّ التمثيل كالاستعارة يوصل معنى أخلاقيًّا أو دينيًّا أو عرفانيًّا أو اجتماعيًّا أو غير ذلك من خلال حكاية قصيرة أو طويلة، إما بنحو واضح أو مرموز.

ومن نماذج ذلك: حكاية الرجل الفارّ إلى البئر من الفيل الهائج[2] (لتصوير حال الإنسان في غفلة عمره)، والمناظرة بين العقل والعشق في «كنز السالكين» للخواجة عبد الله (481هـ)، و«مؤنس العشّاق» لشيخ الإشراق، وقصّة الببغاء والتاجر في «مثنوي» لجلال الدين الرومي. والمهمّ في هذه القصص هو أنّ الأشياء والحيوانات بل المفاهيم الانتزاعيّة كالعقل والعشق وغيرهما، تتمثّل مجازًا بشخصيّات من صنع خيال الكاتب الخلّاق.

إنّ اللغة الرمزيّة لا تتحدّث عن الحقائق والوقائع بشكل مباشر؛ بل لا يوجد وراء مغزاها المعنويّ أو العرفانيّ أو الاجتماعيّ أيّ حقيقة، وإن كانت

(1) سورة يونس: الآية 24.

(2) برزويه، **كليله ودمنه**، ص56. (ابن المقفع، **كليلة ودمنة**، ص74).

لذلك المغزى نفسه الذي ترمي إليه حقيقةٌ. ولذلك لا بدّ من البحث بين سطور هذه القصص عن حقيقة المعنى ومغزاه.

«اين كليله ودمنه جمله افتراست ورنه كي با زاغ لك لك را مراست

اى برادر قصه چون پيمانه اى است معنى اندر وى مثال دانه اى است

دانه معنى بگيرد مرد عقل ننگرد پيمانه را گر گشت نقل».

يقول: إنّ قصص كليلة ودمنة افتراء من أولها إلى آخرها وإلا فمتى كان اللقلق يرائي الزاغ؟!

فيا أخي القصّة كالمكيال والوعاء والمعنى في داخلها كالحبّ.

فالعاقل هو الذي يأخذ حبّة المعنى ولا ينظر إلى المكيال إذا ما نقل إليه.

وثمّة نوع آخر من القصص في اللغة يعتمد على الخيال المحض، وليس لها من فائدة سوى الأساطير المسلّية. ومن نماذجها تلك الأساطير المنسوبة إلى الديانات والآلهة المختلقة من أذهان البشر، كالقصص الخرافية في الشاهنامه[1] وما يسمّى بـ «خداى نامه»[2]، والتي نقلت عن الأسرة البيشداديّة والكيانيّة، وبعض القصص التي تكتب في زماننا هذا.

وقد فسّرت مفردة أسطورة في اللغة بالكلام الباطل الذي لا فائدة منه، والخرافة، والقصّة الكاذبة[3].

---

(1) كتاب ألفه الشاعر الفردوسي (1000م) ويعدّ ملحمة وطنيّة لبلاد فارس. (المترجم)

(2) خداى نامه: كلمة فارسيّة تعني بحرفيتها الكتاب الإلهيّ، وتطلق على **كتاب الملوك** وهو كتاب ألف في العهد الساساني، يروي سير الملوك الإيرانيين وحروبهم وخطبهم ووصاياهم، ترجم إلى العربيّة في العصر الإسلامي تحت عنوان **سير الملوك**. (المترجم)

(3) دهخدا، **لغتنامه دهخدا**، ج2، ص1941.

والمفهوم الاصطلاحي لها ليس واضحًا، غير أنّها فسّرت بمعنى رمز الحياة في مرحلة ما قبل العلم، والمظهر الذي يكشف عن حياة العصور السالفة، أو هي محاولة لتفسير الحقائق المحيطة من خلال الموجودات الماورائيّة. وكذلك استخدمت في القرآن الكريم بصيغة الجمع بمعنى القصص الخرافيّة التي لا أساس لها: ﴿ إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ ءَايَٰتُنَا قَالَ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴾[1] [2].

ولكنّ السؤال الذي يُطرحُ الآن هو: ما دور اللغة التمثيليّة الأسطوريّة (الفلكلوريّة) في إفادة وإبلاغ المعاني الدينيّة؟ هل يمكن أن نعدّ لغة النصوص الدينيّة أو قسمًا منها لغة تمثيليّة أسطوريّة؟

ولدراسة هذه المسألة أهميّتها الخاصّة، سيّما في لغة القرآن والقصص القرآنيّ، وذلك في دراسة واقعيّة ما يطرحه من مفاهيم أو عدم واقعيّتها.

6ـ المقامات المختلفة والأساليب المتنوّعة

مضافًا إلى ما تقدّم من تقسيمات، فإنّ الأدوار المختلفة للّغة ـ والتي تتناسب والمجالات المختلفة ـ هي أساسٌ لتقسيم من نوع آخر، فعندما نلحظ توصيف اللغة للأحداث تظهر لدينا «اللغة التوصيفيّة». وتوصيف الحقائق والمعاني، تارة يتمّ على أساس المعرفة العلميّة للحقائق الخارجيّة، ووفق بيان علميّ محض، لنجد «اللغة العلميّة». وأخرى من خلال معرفة عامّة غير تخصّصية وبلغة متداولة بين غير المتخصّصين لتظهر لدينا «اللغة العرفيّة»، وتارة ثالثة ومع وجود كلمات تمثّل رموزًا لحقائق أخرى ـ كما في النظرة الرمزيّة إلى الأشياء التي تدلّ على حقائق أخرى ـ تظهر في

(1) سورة القلم: الآية 15.

(2) انظر: الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، ج9ـ10، ص502؛ الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج19، ص388.

اللغة كلمات ذات بعد رمزيّ مثل: شقائق النعمان التي ترمز إلى الشهيد، الناي الذي يرمز إلى الهجران والفراق، والخط والخال والحاجب في لغة المتصوّفة يرمز كلّ واحد منها إلى شيء محدّد، وهكذا فإنّ توصيف الحقائق الممزوج بالحسّ والشعور والخيال الإنسانيّ يؤدّي إلى ظهور «اللغة الأدبيّة والفنيّة».

وعندما تبحث اللغة ـ بما هي ترجمان أفكار الإنسان ـ عن الأسباب والمسبّبات، والبيان العقليّ الاستدلاليّ للحقائق ضمن براهين منطقيّة أو فلسفيّة أو رياضيّة، فإنّا نواجه حينها «اللغة العقليّة والفلسفيّة».

ومضافًا إلى ذلك فإنّ اللغة أحيانًا لا تكون في مقام الإخبار عن حقائق خارجيّة، ولا في مقام دراسة أسبابها؛ بل تشير إلى حاجات المتكلّم أو حالاته النفسيّة، كما هو الحال في الأمر والنهي، واللذين هما حسب اصطلاح علم أصول الفقه بمعنى بعث المخاطب (إرساله) وزجره (إمساكه)، وكذلك سائر العقود والتعهّدات والإيقاعات الإنشائيّة والتي هي نوع من أنواع الفعل الكلامي[1] يتم عن طريق اللغة ويسمّى بـ «اللغة الأخلاقيّة والحقوقيّة». كما إنّ بيان الأمنيات والمآسي والحسرات والسعادة ومشاعر التحسين والتوبيخ والذمّ والعبادة وما شابه ذلك يدعى بـ «اللغة العاطفيّة أو الوجدانيّة».

وبالنظر إلى الأدوار المختلفة للّغة يتّضح أنّ الدور الأساس هو التواصل ونقل الرسائل، فعندما يقال: إنّ المتكلّم يتكلّم، فهذا يكشف عن أنّ جهازه العصبيّ والإدراكيّ قد وجد رسالة إثر مواجهته للحقائق، وهو

(1) القيام بفعل من الأفعال بواسطة الكلام يطلق عليه اصطلاحًا الفعل الكلامي، فمثلًا الإنسان العطشان يقوم ويأخذ الماء بنفسه، وتارة أخرى يقول لآخر: أنا عطشان، وهذا الأسلوب الثاني هو ما يطلق عليه اصطلاحًا الفعل الكلامي الذي ينوب عن فعل الإنسان.

يفرغها في قالب الإشارات اللفظيّة ويرسلها إلى المخاطب. هكذا درس علماء اللغة وحلّلوا عناصر التواصل اللغويّ.

والنقطة المهمّة في دراسة تلك الأدوار المختلفة للّغة هي قدرتها في آن واحد على القيام بالعديد منها؛ ولذلك ففي الوقت الذي نميّز فيه بين الأدوار المختلفة للّغة لا نغفل عن إمكان اجتماعها في آن واحد. وما يجدر الالتفات إليه أخيرًا في ما يتعلّق بلغة النصّ القرآنيّ هو أنّ القضايا والجمل القرآنيّة حين تكون توصيفيّة خبريّة فإنّها لا تخلو من خصوصيّة البعث والإنشاء، وحين تكون إنشائيّة فهي لا تخلو من الإخبار.

7ـ اللغة والحقيقة

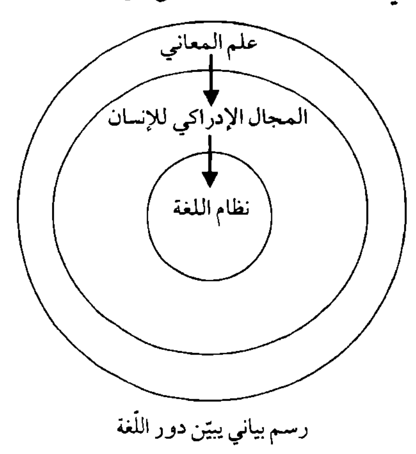
هل اللغة تصنع الحقائق، أم الحقائق تصنع اللغة؟

من وجهة نظر علماء اللغة فإنّ الجواب على هذا السؤال واضح؛ لأنّ ثمّة ارتباطًا دائمًا بين اللغة والحقائق الخارجيّة. وبعبارة أخرى: إنّ أساس اللغة وعلّة وجود الكلام هو الحقيقة الخارجيّة، والإنسان بقدرته الإدراكيّة إنّما ينقلها؛ ومن هنا فإنّ العالَم ليس وليدًا لتأويلاتنا كما يدّعي بعض الفلاسفة الغربيّين.

وقيام الذهن البشريّ باختلاق مفاهيم كالسيمُرْغ ـالطائر الخرافي الذي لا حقيقة له في الخارجـ[1] أو الصور المجازية المستخدمة كالكناية والاستعارة والتشبيه وما شابه، كلّ ذلك لا يعدّ دليلًا على ما اعتقدوه من أنّ

(1) سى مرغ: كلمة فارسية ترجمتها الحرفية تعني الثلاثين طائرًا، وهي تشير إلى القصّة الرمزيّة التي ذكرها فريد الدين العطّار في كتابه منطق الطير حول رحلة الطيور إلى قمّة جبل قاف للتعرّف إلى الطائر الخياليّ المسمّى بالسيمرغ، فتخلّت الكثير من الطيور في الطريق عن المتابعة ولم يبق إلا ثلاثون طائرًا، حينما وصلوا أدركوا أنّهم هم السيمرغ وليس طائرًا خارجًا عنهم. (المترجم)

كلّ ما هو موجود فإنّه من صنع اللغة ولا حقيقة له وراءها. إنّ هذه الفكرة المطروحة في الأبستمولوجيا والأنطولوجيا -والتي كانت سببًا للكثير من الاعتراضات- هي رؤية سفسطائيّة تجعل من الإنسان معيارًا لكلّ شيء[1].



رسم بياني يبيّن دور اللّغة

8- اللغة، الرؤية الكونيّة ومنظومة القيم

اللغة في صورتها الراهنة فعل اجتماعيّ منسجم مع أصناف التفكير لدى الناس؛ ولذلك فهي ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالرؤى الكونيّة والمعتقدات والقيم الثقافيّة لكلّ مجتمع. وما ينطبع في ذهن الإنسان وعقله ليس المصاديق الخارجيّة للأشياء، وإنّما مفاهيمها ومعانيها، وانعكاس هذه المفاهيم وآثارها يتبع ما نمتلكه نحن عن الحقائق الخارجيّة.

وبعبارة أخرى: إنّ الإنسان يتصوّر بداية الحقائق الخارجيّة، ثمّ تتّضح هذه الحقائق وتتحدّد عبر اللغة، سواء كانت هذه الحقائق من أسماء الذوات، كالله والإنسان والروح والشمس وأمثالها...، أو من الحقائق

---

(1) انظر: الطباطبائي ومطهري، **اصول فلسفة وروش رئاليسم**، ج2 و3، المقالات: الخامسة والسادسة والسابعة.

الانتزاعيّة التي هي من أسماء المعاني، كالحبّ والإيمان والجهاد والحريّة؛ ولذلك كانت المفاهيم الثقافيّة والمعتقدات والقيم في المجتمعات مختلفة، فمفهوم الله في الرؤية الكونيّة الإسلاميّة والفكر العقليّ-الدينيّ للمسلمين هو متميّز عن مفهومه في الرؤى الكونيّة الأخرى، والأمر نفسه جار في المفاهيم الأخرى مثل: الإنسان والحريّة والجهاد والشهادة وأمثالها[1].

9- فلسفة اللغة

لو تأمّلنا في بعض المسائل والنظريّات المطروحة اليوم ضمن أبحاث لغة الدين ونصوصه، لوجدنا أنّها تنتمي في جانب من جوانبها إلى دائرة فلسفة اللغة. والسؤال الذي تبحث عنه فلسفة اللغة هو الآتي: ما هي العلاقة الحقيقيّة بين اللفظ والمعنى، وبين المعنى والخارج؟ أي كيف يمكن لأذهاننا أن تحدّد الحقائق الخارجيّة وتنقل مدركاتها عنها إلى الآخرين؟ هل تدلّ الألفاظ بنحو مباشر على الوجود الخارجيّ؟ أم أنّها تدلّ أولًا على المعاني الذهنيّة، ومنها تنتقل إلى الحقائق الخارجيّة[2]؟

لقد كانت انطلاقة فلسفة اللغة مع بعض الانعطافات التي حدثت في فلسفة الغرب على يد «فريجه» (1848-1925) وراسل (1872-1970) ودراساتهما حول ماهيّة المعرفة الرياضيّة، والتي انتهت شيئًا فشيئًا إلى دراسات تأسيسيّة حول ماهيّة المنطق وهويّة الظواهر اللغويّة، بغية تقديم تفسير أكثر وضوحًا لها. لقد بدأ هذان الفيلسوفان من دراسة حقيقة الصدق في الرياضيّات، وشيئًا فشيئًا عملا على دراسة المعنى لتكوين نظريّة حول الصدق، ومنه انتقلا إلى تحليل القضايا. وقد تابع هذا النوع من الدراسات

---

(1) انظر: إيزوتسو، خدا وانسان در قرآن: معنا شناسى جهان بينى قرآنى، فصل 3؛ عودة، التطوّر الدلالي، فصل 3.

(2) انظر: عبد الله نصري، فلسفه تحليلى، ص39.

كلّ من فيتجنشتاين وكارناب في أوائل القرن العشرين، ولا يزال يوجد من يتابعها حتّى الآن كالفيلسوف كواين[1] وديفيد سن[2][3]. وتهتمّ هذه الدراسات بالعلاقة بين المعنى والصدق، وسؤالُها الأساس هو: ما معيار الصدق في القضايا؟

والتمييز بين المفهوم[4] والمدلول[5] أو المعنى[6] هو محور نظريّة فريجه حول المعنى، والتي كانت الأكثر تأثيرًا بين العلماء. يرى فريجه أنّ المدلول هو ما يفيده اسم الشيء -مثل نجمة- بالدلالة المطابقيّة، بينما مفهوم الاسم هو مقدار ما يفيده الاسم من المعنى، مثل النجمة على نحو الإطلاق. وهكذا ميّز بين عنصرين في المعنى فقال: يمكن لكلام ما أن يمتلك أحدَهما دون الآخر؛ كأن يكون له مفهوم ومدلول تصوري دون أن يكون له معنى واقعيٌّ (مثل ملك فرنسا الحالي)[7].

وقد ظهر فرع علميّ آخر صبّ اهتمامه الأكبر على مسائل اللغة والألفاظ بما هي جزء من السلوك الإنسانيّ، والسؤال الأساسيّ فيه هو: ما هي النسبة بين المعنى والاستعمال أو معاني الألفاظ ومقاصد المتكلّم من كلامه؟

فعندما يستعمل إنسان ما اللغة فثمّة جانبان: الأول: موضوع اللغة، والثاني: فاعل اللغة. وفي الجانب الأول تدرس العلاقة بين اللغة وموضوعاتها، أي بين اللغة والعالم. وفي الجانب الثاني تدرس مقاصد

---

(1) Willard van orman Quine.

(2) Donald Davidson.

(3) انظر: عبد الله نصري، فلسفه تحليلى، ص42.

(4) Sense.

(5) Reference.

(6) Meaning.

(7) انظر: براين مگي، مردان انديشه، ص500.

ونوايا المستعمِل للغة، وهنا يجاب على هذا السؤال: لِمَ كان هذا الكلام، وماذا يريد منه المتكلّم؟ وقد طرحت في هذا المجال النظريّة التصويريّة (اللغة تعكس حقائق الكون).

وكذلك درست -إلى حدّ ما- في جانب المتكلّم ومقاصده علاقة اللغة مع الكون، وهنا يطرح هذا السؤال: ما هو الذي يمكّن الإنسان من إيجاد أصوات ورموز ذات آثار محيّرة؟ وإحدى هذه الآثار هو أن يرتبط الناس مع الواقع. كيف نصل نحن من خلال أصوات نطلقها من أفواهنا أو رموز نرسمها إلى كلّ تلك الخصائص المعرفيّة التي ننسبها إليها؟ والموضوع الأساس هنا هو مفهوم «الفعل الكلامي».

وهنا ننتقل إلى فلسفة الذهن واللغة والعلاقة بين الذهن واللغة حيث يطرح هذا السؤال: كيف يمكن لعقولنا أن تعكس أوضاع الكون؟ وكيف يمكن للعقل أن يؤدّي الدور اللغوي؟ وكيف يمكن للأفعال اللغوية أن تعكس الخارج؟

تشكّل هذه الأبحاث بمجموعها فلسفة اللغة، وهي اسم لأحد موضوعات الفلسفة يتناول الموضوعات الآتية: كيف نتّصل مع الحقائق الخارجيّة؟ وما هي حقيقة المعنى؟ وما هي حقيقة الصدق والدلالة والضرورة؟ وما هو الفعل الكلامي؟ وأسئلة أخرى في هذا المجال[1].

وكما سنلاحظ في ما يأتي فإنّ بعض نظريّات لغة الدين الجديدة هي على ارتباط وثيق بفلسفة اللغة وماهيّتها. ولذلك فإنّ دراستها وتقييمها يرتبط بمبنى فلسفيّ لغوي. ومن الطبيعيّ في هذا المجال العلميّ أن نستفيد من التراث العلميّ للعلماء المسلمين في المنطق والفلسفة والكلام وعلم أصول الفقه.

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص289_314.

10ـ لغة الدين

في عصرنا الحاضر تعدّ لغة الدين من المحاور الأساسيّة لفلسفة الدين، ودراسة لغة الدين هي إحدى الإشكاليّات الفكريّة التي تشغل الفلاسفة والمتكلّمين. وعنوان «لغة الدين» مركّب من مفردتين: اللغة والدين. أمّا مفهوم اللغة فقد صار واضحًا إلى حدّ ما، وأما مفهوم الدين، فهو يرجع إلى التعريف الذي نتبنّاه عنه؛ فقد طرحت له مجموعة من التعريفات[1]، وما يستفاد من تعريفات علماء المسلمين هو أنّ الدين مجموعة من المبادئ والتعاليم حول العقائد، الأخلاق، والقوانين التي بيّنها الله تعالى بواسطة رسله ومن خلال الكتب السماويّة من أجل هداية الإنسان[2]. ومن هنا يمكن القول إنّ الموضوع الأساس للغة الدين هو دراسة وتقييم المفاهيم والمبادئ والتعاليم التي تشتمل عليها النصوص الدينيّة، والتي تبحث من زوايا مختلفة ومن وجهات نظر متعدّدة.

ويوجد بين الباحثين من ميّز بين اصطلاحين: لغة الدين، واللغة الدينيّة، وعدّهما من حيث المعنى متفاوتين، فقال: إنّ لغة الدين[3] تعنى بكيفيّة اللغة التي تكلّم بها الدين، وكيفيّة إيصال الرسالة الإلهيّة إلى الناس. في حين أنّ اللغة الدينيّة[4] تعنى بحقيقة أعمق، فهي تشمل كلّ ما تناول الدين ومفاهيمه أو تجاربه المعنويّة، وكذلك حديث الناس مع الله وكيفيّة العبادة والمناجاة مع الله[5].

لكنّ الصواب هو أنّ العامل الأساس الذي كان وراء دراسة لغة الدين

---

(1) انظر: الجعفري، **فلسفه دين**، ص119ـ120.

(2) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج15، ص7؛ ج16، ص178؛ جوادي آملي، **شريعت در آينه معرفت**، ص93.

(3) The Language of Religion.

(4) Religious Language.

(5) هادوي، **مباني كلامى اجتهاد در برداشت از قرآن كريم**، ص310.

هو دراسة مفاهيم وجمل النصوص الدينيّة، وإن وقع تسامح في توسيع هذا المفهوم فكان في بعض استعمالاته يشمل شرح وتفسير النصوص الدينيّة أو كلمات المتديّنين وكلّ أنواع الحالات المعنويّة.

ومن المفكّرين من يرى أنّ اللغة كلّما استخدمت في الدين صارت دينيّة، بمعنى أنّ كونها دينيّة ليس خصوصيّة للغةٍ معيّنة دون سواها؛ بل هو وصف لأسلوب خاص من استعمالها، ويمكن لكلّ مفردة أو جملة مستعملة بين الناس أن تستعمل ضمن حقل معيّن من المعتقدات والأفكار، بحيث تحقّق أهداف الدين وتبيّن المعتقدات الخاصّة له. ولذا من الأفضل أن تستخدم الإضافة إلى الدين في تركيب «لغة الدين» بمعنى القيد الذي يكشف عن استعمال خاصّ للغة، بدلًا من أن تعدّ صفة لنوع خاصّ منها[1].

وعلى أيّ حال، فإنّ البحث في ماهيّة القضايا الدينيّة من حيث كونها ذات معنى أو غير ذات معنى، وكونها ذات غاية وهدف ومدى إفادتها للمعرفة، ورمزيّتها وعدم رمزيّتها، كلّ ذلك شغل أذهان فلاسفة الدين في عصرنا الراهن. ولا يخفى أنّ النصوص الدينيّة تشتمل على أنحاء مختلفة من القضايا الفلسفيّة والكلاميّة والتاريخيّة والأخلاقيّة والتشريعيّة وغيرها، غير أنّ القضايا الكلاميّة من بين ذلك، وخصوصًا ما يتعلّق بمجال الأسماء والأفعال الإلهيّة، هي محلّ جدل ومثار اختلاف بين العلماء؛ بل إنّ بعض النظريّات لم تطرح إلا في خصوص هذا المجال[2].

الدوافع والضرورات

ما هي الدوافع والضرورات التي كانت سببًا في ظهور الدراسات التي تعنى بـ «لغة الدين»؟

---

(1) انظر: علي زماني، خدا زبان ومعنا، ص12، نقلًا عن:
Peter Domian, **Religious Language**, p. 1-3.

(2) انظر: عبد الله نصري، راز متن، ص157.

كما نعلم، فإنّ منشأ موضوع لغة الدين كما هو في وضعه الراهن إنّما هو الغرب؛ ولذلك فإنّ بعض عوامل وأسباب تناول هذا الموضوع يرجع إلى الثقافة الخاصّة بذلك العالم ونوع الدين الشائع فيه، ولا شكّ في وجود عوامل أخرى لا تخصّ دينًا بعينه. وما يعنينا هو أنّ أهمّ عوامل نشأة البحث حول هذا الموضوع تتلخّص في الأمور الآتية:

أ- **تفسير النصّ الديني**: يمكن أنّ نعدّ تفسير مفاهيم وجمل النص الدينيّ ضمن أبواب الإلهيّات والأسماء والصفات الإلهيّة هو المجال الأساس للبحث حول لغة الدين، والعامل الأول الذي دفع إلى الخوض في دراستها.

ب- **تهافت النصوص الدينيّة**: من المسلّم لدى المتديّنين أنّ النصّ الدينيّ يخلو من أيّ شكل من أشكال التناقض، ولكنّه رغم ذلك يحتوي على جمل تتنافى وما يظهر من معاني جمل أخرى؛ ومن هنا نشأت ضرورة لحلّ هذه المعضلة، وقد سعت أبحاث لغة الدين إلى إيجاد هذا الحلّ.

ج- **تعارض العلم والدين**: لقد ظهر التعارض بين العلم والدين بعد ترجمة الكتاب المقدّس وخضوعه للدراسات النقديّة من جهة، وبعد النزعة العلميّة الحديثة التي تحصر طريق المعرفة بالمنهج العلميّ، وتحصر الحقائق في ما يقبل التجربة.

و كان لهذا التعارض جوانب مختلفة يمكن أن تتمثّل في المسلّمات العلميّة والأخرى الدينيّة، أو بين المكتشفات العلميّة أو حتّى الآثار النفسيّة لهذه المكتشفات من جهة، وبين مضامين ومعاني النصوص الدينيّة من جهة أخرى، كما يمكن أن نلحظ هذا التضادّ في المنهج العلميّ التجريبيّ والآخر الديني.

د- **ظهور الفلسفة التحليليّة وتحليل أنواع اللغات**: استأثرت فلسفة

الدين في عصرنا الراهن باهتمام خاصّ من قبل الباحثين، وذلك مع ظهور الفلسفة التحليليّة في مجال اللغة، وهي التي تدرس اللغات على أنواعها (كلغة العلم، الفن، التصوّف والعرفان، الفلسفة، الدين، وغيرها) على ضوء الوظائف المنوطة بكلّ منها.

11- لغة القرآن

تعدّ «لغة القرآن» اليوم من أهمّ دراسات «علوم القرآن»، وهي تتناول مفاهيم القرآن وقضاياه وتعاليمه من جوانب مختلفة، وتمتاز بعض أبحاثها بالقدم، كالأبحاث التي تسعى للإجابة على التساؤلات الآتية:

- ما هو أسلوب الخطاب القرآني وطريقة أداء المعاني الشرعيّة؟

- هل لغة الشرع هي اللغة المعروفة نفسها بين العقلاء أم أنّها لغة خاصّة بعرف معيّن؟

- وهكذا مسألة المراتب والبطون المختلفة للقرآن، وهل إنّ للغته مستويات متعدّدةً أم مستوى واحدًا؟ وهل لغته ظاهريّة فحسب أم لغة قابلة للتأويل؟

غير أنّ ثمّة طائفة أخرى من هذه الأبحاث جديدة صورة ومضمونًا، أو أنّها استفيدت من مسائل قديمة ولكنّها درست من زوايا جديدة، مثل:

- هل ماهيّة المعنى في مفاهيم ومفردات القرآن مطابقة لما يفهمه العرف منها أم غير مطابقة؟

- هل معاني القضايا والجمل التي يتألّف منها النصّ القرآنيّ هي ذات معنى أم خاوية غير ذات معنى؟

- الدور المعرفيّ للنصّ القرآنيّ، هل للنصّ القرآني دور في تحقيق معرفة للقارئ؟ أم أنّه يرمي إلى محض التأثير به دون إفادته للمعرفة؟

- هل النصّ القرآني واضح يورث اليقين والمعرفة الجازمة أم أنّه معقّد يفتح الأبواب أمام الاحتمالات العدّة والشكوك؟

- وكذلك إشكاليّة تأثّر النصّ القرآني بلغة وثقافة عصره وعدم تأثّره بهما.

ولكن على أيّ حال فإنّ العنوان العام الذي يحتضن كافّة هذه المسائل على اختلاف الزوايا التي ينظر منها في كلّ مسألة هو أنّها: تدرس العوارض الذاتيّة للقرآن، من حيث آليّة فهم لغته، وتحديد طبيعة المعنى المقصود منه عند الله تعالى. ومن الطبيعيّ أن تحديد الموقف في كلّ مسألة من المسائل المتقدّمة يرسم آليّة فهم القرآن وقواعد تفسيره والهرمنيوطيقا الخاصة به، ولا يخفى ما لهذا من أثر على علم التفسير.

11-1- الضرورة والأهميّة

رغم الاقتران بين الاهتمام الكبير بدراسات لغة النصّ القرآني اليوم، وبين ما طرح في الغرب حديثًا من مسائل ذات صلة، إلا أنّنا لا يمكننا أن نُغفل وجود ضرورات داخليّة عدّة قد حدت بالمسلمين -ومنذ عهد بعيد- إلى القيام بدراسات جادّة في هذا المجال؛ فتناولُ النصّ القرآنيّ للحقائق الميتافيزيقيّة حول قضايا المبدإ والمعاد، والصفات والأفعال الإلهيّة، وكيفيّة الخلق، وما يصف حقائق عالم الغيب والشهادة كالملائكة والشياطين وما إلى ذلك، هذا من جهة. واهتمام ذلك النصّ بالمفاهيم ذات الأبعاد والأنماط المتفاوتة، وتوفّره على التمثيل والكناية والتشبيه، وعلى المحكم والمتشابه وغيرهما من جهة أخرى، كلّ ذلك دفع بالمحقّقين من علماء المسلمين إلى القيام بدراسات دقيقة حول لغة النصّ القرآنيّ

وهرمنيوطيقا فهمه، وذلك ضمن مجالات علميّة مختلفة، وخصوصًا ضمن «علوم القرآن» وعلمي «التفسير» و«الكلام». ومن هنا، فإنّ أهميّة البحث حول لغة النصّ القرآنيّ تتجلّى في جوانب مختلفة، وسنقتصر منها على جانبين:

أ- البعد المعرفيّ والضرورة الداخليّة

من الواضح أنّ المجال المعرفيّ هو أهمّ مجالات العلاقة مع الكلام الإلهيّ؛ إذ هو الذي يتولّى تحقيق الفائدة المعنويّة والروحيّة المرجوّة منه. وقد كانت مسألة اكتناه مفاهيم القرآن وإدراك مضامينه الشغلَ الشاغل لباحثي المسلمين ومتعلّميهم على مرّ التاريخ، وذلك انطلاقًا من الحقبة التي أعقبت وفاة رسول الله (ص).

ويرجع أساس الأبحاث التي تتعلّق بهذا البعد إلى السؤال الآتي: هل الكلمات المستعملة في النصّ الدينيّ القرآنيّ هي المعاني نفسها التي ندركها نحن في فهمنا العرفيّ؟ أم أنّها ذات معانٍ أخرى؟ وقد ظهر هذا التساؤل أوّل ما ظهر ضمن مسائل الإلهيّات والأسماء والصفات الإلهيّة، ثمّ ما لبث أن انتقل شيئًا فشيئًا ليطال ما يتعلّق بالثواب والعقاب، والنعيم والعذاب، والخلود وأمثال ذلك من قضايا ومفردات، فضلًا عن العلم والحكمة والعدل والمشيئة عند الله. وبعبارة أخرى: نظرًا إلى ما يحمله القرآن في ذاته من خصائص، وإلى اشتماله على المحكم والمتشابه والظهر والبطن، واعتماده أسلوب المزج بين المعارف في المجالات المختلفة من الطبيعة إلى ما وراءها، ونظرًا إلى كون ألفاظه ومعانيه معًا من الوحي، ونظرًا إلى كونه كتابًا خالدًا، كلّ ذلك حتّم إنشاء رؤية حول آليّة التفسير. ومن الطبيعيّ أن ترتكز هذه الآليّة إلى تحليل كافّة العناصر اللفظيّة والمعنويّة للقرآن، وتعيين أسلوب الخطاب الذي يعتمده، من كونه أسلوبًا عامًّا أم خاصًّا، الأمر الذي يتوفّر على بعدٍ عقليٍّ-لغويّ.

وإذا نظرنا إلى هذه الخصائص مضافة إلى مجموعة أخرى من العوامل، ندرك تهيّؤ الأرضيّة لنشوء أفهام متعدّدة لهذا النصّ؛ وعليه، فإنّ دراسة «لغة القرآن» هي مقدّمة لفهم القرآن، ولامتلاك معيار لتقييم النظريّات والاتجاهات المتختلفة في تفسيره. وهنا تبرز -ومن جوانب عدّة- أهميّة الإجابة على أسئلة من قبيل: هل للقرآن لغة واحدة أم لغات متعدّدة؟ ما هي خصائص هذ الكتاب؟ وأمثال ذلك من تساؤلات.

ب- البعد الثقافيّ-العقدي والضرورة الخارجيّة

علاوة على ما تقدّم، فإنّ التطوّر العلميّ المعاصر المرتكز إلى المنهج التجريبيّ من جهة، والأجواء الفكريّة-الدينيّة في الغرب من جهة أخرى، قد غدَوَا سببًا لظهور تعارض وتضادّ مطلق ما بين العلم والدين، وقد فتحت هذه المعضلة آفاقًا جديدة أمام الدراسات الدينيّة الجديدة، بما فيها لغة النصّ الديني. واغتذت هذه الدراسات من أسس ومبادئ الفكر الدينيّ الغربيّ التي لم تكن إلا استجابة لما واجهه الغرب نفسه من مشكلات، إلّا أنّها سرعان ما تجاوزت مسقط رأسها وألقت بظلالها على سائر المجتمعات؛ لما للغرب من نفوذ ثقافيّ اجتماعيّ؛ فنظر إليها بعض المفكّرين في المجتمعات الإسلاميّة بعين الرضا دون أن يعمدوا إلى دراسة مناشئها ومنابتها، ودون القيام بتمييز السقيم من الصحيح من مبانيها. ومن هنا قضت ضرورة العصر أيضًا أن تدرس جوانب النصّ القرآني كلّها، ويتمّ تحديد الموقف الصحيح من حقيقة لغته، ومعرفة مدى انطباق النظريّات المعاصرة عليها.

وعلى الرغم من وجود اختلافات أساسيّة بين القرآن والنصوص الدينيّة للأديان الأخرى، فإننا نجد بعض المستغربين المتأثرين بثقافة الغرب يطبّقون -من حيث يشعرون أو لا يشعرون- بعض مناهج الدراسات الغربيّة

في لغة الدين على القرآن الكريم ويفرضونها عليه فرضًا؛ ومن هنا كان من الضروريّ لنا أن نعتني بهذا النوع من الاشتباهات والانحرافات الفكريّة.

كما إنّه لا بدّ من الالتفات إلى غياب البحث عن لغة القرآن بشكل خاص ضمن آثار المتقدّمين من الباحثين في علوم القرآن. أما في عصرنا هذا، ونظرًا إلى المناهج الفلسفيّة الجديدة واتجاهاتها المختلفة في دراسة الدين فإنّ ما يطرح في لغة الدين بصورة عامّة هو شامل للغة القرآن أيضًا.

11ـ2ـ لغة الدين ولغة القرآن، المناشئ المشتركة والمتمايزة

يمكن أن نعدّ دراسة النصوص الدينيّة وكيفيّة فهم قضاياها المختلفة من أقدم ما شغل أذهان المتديّنين، ولكن تضاعفت أهميّة هذه الدراسات في العصر الحديث، خصوصًا بعد النهضة العلميّة وفتح باب الدراسات النقديّة للنصوص الدينيّة اليهوديّة ـ المسيحيّة؛ فقد ظهرت في الغرب إشكاليّات معقّدة حول لغة الدين وكيفيّة فهمها، ويرجع ذلك لأسباب عدّة كالتعقيدات الداخليّة التي انطوت عليها نصوص العهدين، والاعتقادات الدينيّة الناشئة منهما، وسيطرة المنهج العلميّ التجريبيّ على مجالات المعرفة كافّة، وظهور فلسفات ترتكز إليه. وكان من نتائج ذلك أن ظهرت نظريّات مثل سلب المعنى عن القضايا الدينيّة، الوظيفيّة المحضة، الرمزيّة، الواقعيّة النقدية للغة الدين، تهميش قصد المؤلف ومضمون النصّ ومحوريّة القارئ في استفادة المعنى.

وأهمّ الأسئلة المطروحة الآن هو: هل هذه المناهج والاتجاهات الهرمنيوطيقيّة هي السبيل الأوحد أمام المسلمين؛ وبالتالي لا بدّ من تطبيقها على القرآن وفرضها عليه؟ أم أنّ ثمّة سبلًا أخرى؟

إذا نظرنا إلى الاختلافات الرئيسيّة بين قواعد الفكر الدينيّ القرآنيّة

والأسس الفكريّة المعتمَدة لدى المسلمين من جهة، وبين مبادئ الفكر الدينيّ الغربيّة، فسيكون من الخطإ أن نوحّد مناهج المعرفة الدينيّة بينهما، ولا نميّز بين اتجاهات ومدارس لغة الدين لدى كلّ منهما. ولا نعني بذلك أن نغضيَ عن الإشكالات المطروحة حول المعرفة الدينيّة في عصرنا هذا، وإنّما نرمي إلى ضروة أن يبدأ المسلمون بدراسة موضوعات دينهم على أساس من مبادئهم وأصولهم الدينيّة والكلاميّة، وبالاستناد إلى تراثهم العلميّ الرفيع، منتقين ما يناسبهم من التجارب والأدوات الحديثة. وقد نظر هذا الكتاب إلى موضوع لغة القرآن من هذا المنظار.

11-3- المسائل الأساسيّة للغة النصّ القرآني

تهدف الدراسة إلى تسليط الضوء على مجموعة من المسائل الأساسيّة في لغة النصّ القرآنيّ، والتي تعدّ من المقدّمات الضروريّة لفهمه وهي:

على صعيد البحث حول المفردات القرآنيّة والعناصر الأولى البسيطة التي تؤلّفه، نواجه سؤالًا يحظى بأهميّة كبيرة وهو: هل تدلّ ألفاظ الوحي على المسمّيات الحقيقيّة بكامل أوصافها، أم على ما يفهمه العرف منها لا أكثر؟ كما يطرح في هذا المجال سؤال محوريّ آخر وهو أنّ مفردات القرآن هل تدلّ على المعنى اللغويّ أم المعنى العرفيّ أم أنّ لها معنى خاصًّا مغايرًا؟

من حيث الجمل القرآنيّة ثمّة سؤال رئيسيّ حول ماهيّة لغة القرآن وطبيعة الأسلوب المعتمد في الخطاب القرآنيّ وأنّه هل صِيغَ بلغة تخصّصيّة وعلميّة وفلسفيّة وما شابه ذلك؟ أم بلغة العرف المتداولة بين الناس؟ ثمّ هل هو ذو لغة واحدة، أم لغات متعدّدة بما يتناسب والموضوعات الكثيرة التي يتناولها كعالم الطبيعة وما وراء الطبيعة من جهة، وبما يتناسب مع بطون معانيه الخالدة من جهة أخرى؟

والسؤال الآتي هو حول وظيفة لغة النصّ القرآني وأثرها، فهل هي لغة تصوّر الواقع وتقدّم معرفة أم أنّها مجرّد لغة وظيفيّة إيحائيّة؟ وهذا السؤال يطرح حول مختلف الحقول والمجالات التي تناولها النصّ القرآنيّ من الوصايا والتعاليم، إلى الرؤية الكونيّة حول الوجود والإنسان، والمبدإ والمعاد، والطبيعة وما وراءها، وكذا ذكر أنواع الحوادث السماوية والأرضيّة الصغير منها والكبير، وبيان عللها وأسبابها، والسنن الإلهيّة في ما يرتبط بتحديد مصائر الناس، وبيان ما جرى على الأمم السابقة من أحداث، وانتهاء بما تضمّنه هذا النصّ من أمر ونهي ودعوة وموعظة...

وثمّة سؤال آخر في غاية الأهميّة، وهو أنّ لغة النصّ القرآنيّ هل هي لغة واضحة محكمة ذات قواعد محدّدة تؤدّي إلى نتيجة جازمة أم هي لغة رمزيّة متشابَهة غامضة؟ وبعبارة أخرى: هل لغة القرآن وعلاقة اللفظ بالمعنى فيها وبيان المعاني في جملها وتراكيبها يرتبط بمجموعة من القواعد فتكون هذه اللغة لغة جازمة؟ أم أنّها لغة رموز تثير علاقة جدليّة بينها وبين القارئ ولا تنتهي إلى نتيجة واضحة؟

ومن التساؤلات التي تتناول لغة النصّ القرآنيّ هل إنّها في حقيقتها ذات بعد واحد أم أبعاد متعدّدة بما يتناسب مع الزوايا والمستويات المختلفة للمعاني؟

ومن التساؤلات الهامّة الأخرى في لغة القرآن أنّها هل هي مقيّدة بثقافة عصر معيّن ومقتضيات ظروف تاريخيّة معيّنة؟ أم أنّها ذات ماهيّة لاتاريخيّة تتجاوز حدود التاريخ والزمان؟ وذلك نظرًا إلى خلودها وصدورها من الوحي.

وتسعى هذه الدراسة إلى الإجابة على هذه التساؤلات وما يرتبط بها من مسائل.

خلاصة

1ـ اللغة حسب اشتقاقها اللغوي من لغو، واللغة هي اللسانُ ذلك العضو الصغير المتحرّك في الفم، وتطلق على ما تتكلّم به المجتمعات كاللغات العربية والفارسيّة والإنكليزيّة. واصطلاحًا هي قدرة الإنسان على إنشاء الرموز اللفظيّة بغرض التفاهم، والكلام والقول هو مظهر لهذه القدرة. ومن هنا فالمقصود من دراسة لغة الدين هو دراسة ماهية «الخطاب الديني» من جوانبه المختلفة.

2ـ لم ترد لفظة «لغة» بذاتها في القرآن الكريم[1]، ولكن عبّر عنها باللسان وسيلتِها، كما استخدمت كلمة اللسان في معنى البيان والكلام، إضافة إلى المعنى الحقيقيّ لها كأحد الأعضاء الطبيعيّة في الفم.

3ـ يمكن تقسيم اللغة -من حيث كيفيّة إيصالها إلى المعنى- إلى لغة إخباريّة وأخرى إنشائيّة، وكذلك إلى لغة مجازيّة ورمزيّة وتمثيليّة وأسطوريّة...

4ـ تتناسب استخدامات اللغة المختلفة مع الحقول والمواقع المختلفة؛ فهي تنقسم تارة إلى لغة توصيفيّة وتحليليّة وخياليّة وإحساسيّة، وتارة إلى تقسيمات أخرى كاللغة العلميّة واللغة العرفيّة واللغة الرمزيّة والفنيّة والفلسفيّة والأخلاقيّة والحقوقيّة والدينيّة وما شابه ذلك.

5ـ توجد علاقة ثابتة بين اللغة والواقع، وذلك بمعنى أنّ أساس اللغة وعلّتها هو الواقع الخارجيّ الذي ينعكس في شعور الإنسان وإدراكه.

6ـ فلسفة اللغة هي إحدى العناوين المطروحة في الفلسفة، وتسعى

(1) ملاحظة: وقع هنا تعديل عن المتن الفارسي يقتضيه استعمال كلمة لغة بدلًا من لسان في اللغة العربية المتداولة. (المترجم)

إلى الإجابة على مسائل ذات صلة باللغة، مثل حقيقة العلاقة مع الواقع، حقيقة المعنى، الصدق والدلالة والضرورة المنطقيّة والفعل الكلامي.

7ـ الموضوع الأساس للغة الدين هو دراسة المفاهيم والمبادئ التي تتضمنها النصوص الدينيّة، وذلك من زوايا مختلفة.

8ـ أثّرت في ظهور وتطوّر دراسات لغة الدين ظروف وعوامل مثل علم تفسير النصوص الدينيّة، تناقضات النصوص الدينيّة، التعارض بين العلم والدين، ظهور الفلسفة التحليليّة وعوامل أخرى.

9ـ يمكن أن تدرس ضرورة الخوض في أبحاث لغة القرآن من جانبين: الأول: البعد المعرفيّ والضرورة الداخليّة، وذلك بالنظر إلى المزايا الخاصّة بالقرآن والتي تسعى دراسات لغة القرآن إلى فهمها. والآخر هو البعد الثقافي العقدي والضرورة الخارجية والمسائل الجديدة.

10ـ تتمحور أهمّ مسائل لغة القرآن حول: حقيقة معاني مفردات القرآن، منهج لغة القرآن، دورها ووظيفتها، إفادتها لمعرفة يقينيّة أو إيحائيّتها، كونها ذات بعد واحد أم أبعاد مختلفة، اختصاصها بالثقافة التي عاصرتها وشمولها لكافة الأزمان.

اختبر معلوماتك

1ـ بيّن مفهوم اللغة من حيث اشتقاقها اللغوي واستخدامها الاصطلاحي.

2ـ بأيّ معنى وردت مفردة لسان في القرآن الكريم؟

3ـ ما هي أقسام اللغة من حيث كيفيّة إيصال المعنى؟

4ـ بيّن أنواع وظائف اللغة ممثّلًا لكلّ نوع.

5ـ عرّف فلسفة اللغة، وبيّن ما بينها وبين بحث لغة الدين من صلة.

6ـ عرّف اصطلاح لغة الدين.

7ـ ما هي الضرورة التي تبعث على دراسة لغة القرآن؟

8ـ ما هي أهمّ مسائل لغة القرآن؟

للبحث والتحقيق

1ـ ادرس العلاقة بين مفاهيم علم اللغة ومسائل لغة القرآن.

2ـ اكتب بحثًا حول ضرورات دراسة لغة القرآن.

مصادر للبحث والمطالعة

1ـ مهشيد مشيري، **نخستين فرهنگ الفبايى زبان فارسى**، ص534.

2ـ أبو الحسن النجفي، **مبانى زبان شناسى**، ص2.

3ـ إستيور دان، **فلسفه زبان دينى**، ترجمة: أبو الفضل ساجدي، ص50ـ70.

4ـ أمير عباس علي زماني، **زبان دين**، ص21ـ 28، 41ـ 46.

الفصل الثاني
لغة الدين والنظريّات الغربيّة الكلاسيكيّة

الأهداف

- بيان النظريّات الكلاسيكيّة المطروحة حول لغة الدين والنصّ الدينيّ ضمن إطار الثقافتين اليهوديّة والمسيحيّة.
- التعرّف على النظريّات العلميّة لعلماء اليهود.
- معرفة اتجاهات لغة الدين والتفسير لدى اللاهوتيّين المسيحيّين.

1_ الخلفية التاريخية لمسألة لغة الدين

لا شكّ في أنّ دراسة لغة الدين كموضوع علميّ مستقلّ هي دراسة حديثة في جميع جوانبها، غير أنّ ذلك لا يعني أنّها لم تسبق بأيّ نوع من الدراسة؛ فمن المعلوم أنّ مضامين الدين لا تنتقل إلى الناس إلّا عبر اللغة، ولذا فإنّ الجهود المبذولة لقراءة النصوص الدينيّة قراءة صحيحة، والأبحاث في مداليل الكلمات المستعملة فيها، والتعرّف على مضامين جمل نصوصه ومفاداتها، تشكّل الأرضيّة الأولى للتفاعل بين اللغة والدين ونصوصه. ومن هنا، فإنّ التراث الدينيّ والدراسات التي تبحث فيه كانت

على ارتباط وثيق بلغة الدين. وثمّة محوران أساسيّان في الدين يمكن عدّهما من الموضوعات الممهدة لدراسات لغة الدين، وهما:

- تفسير الأسماء والصفات الإلهيّة.

- تفسير النصوص الدينيّة في نطاقها الواسع.

1-1- اللاهوت ولغة النصوص الدينيّة

نظرًا إلى ما تتضمّنه النصوص الدينيّة من معان غيبيّة ماورائيّة، وخصوصًا حول الأسماء والصفات الإلهيّة، فقد واجه العلماء منذ القدم -وخصوصًا المتكلّمون منهم- إشكاليّة استعمال اللغة البشريّة للحديث عن أمر غيبيّ متعالٍ. ولا شكّ في أنّ أخذ ذلك بالاعتبار يسهّل دراسة هذه الأبحاث ضمن فلسفة اللغة في القرن العشرين[1].

ونظرًا إلى المزايا الخاصّة التي يمتاز بها الله تعالى، فقد ادّعى بعض الفلاسفة استحالة صحة الحديث عن الله تعالى بالكلام العرفي والمفاهيم المتداولة بين الناس. وربّما أمكن القول إنّ أفلاطون هو أوّل من تعرّض لموضوع «الحديث عن الله»[2]؛ فقد ذكر في محاورة بارمنيدس في باب مثال الخير:

... لا اسم له ولا يمكن الحديث عنه، لا يمكن معرفته ولا يمكن أن يحسّ أو يتصوّر[3].

ومن هنا، لم يكن السؤال الأساس المطروح في القرون الوسطى ليتناول إمكانيّة أن تكون لغة الدين لغة ذات معنى؛ بل كان ذلك السؤال

---

(1) انظر: دان استيور، **فلسفه زبان دينى**، ص71.

(2) علي زماني، **خدا، زبان ومعنا**، ص25.

(3) أفلاطون، **مجموعه آثار أفلاطون**، ج6، ص1672.

يتمحور حول كيفيّة تفسير لغة الدين، والانتقال من المعاني المعتادة الطبيعيّة إلى المعاني غير المعتادة والماورائيّة[1]، وقد أوليت في ذلك العصر أهميّةٌ كبيرة لكشف الستار عن سرّ الحديث حول موجود رفيع مجرّد بلغةٍ هي المألوفة بين الناس.

وطرحت في القرون الوسطى ثلاث نظريات حول لغة الدين: اللغة التمثيليّة، اللغة ذات البعد الواحد[2]، ونظريّة المشترك اللفظي[3].

تعدّ نظريّة اللاهوت السلبيّ من أقدم النظريّات حول الحديث عن الله والقضايا التي ترتبط بالصفات الإلهيّة. ولهذه النظريّة جذور عميقة في تاريخ الفكر البشريّ، وقد أيّدها فلاسفة كبار مثل أفلوطين، ديونيسيوس الأريوباغي، موسى بن ميمون، دانس سكوتس وغيرهم[4]. ويعتقد أصحاب نظريّة «اللاهوت السلبي» عمومًا أنّ الطريق الأوحد للحديث عن الله وصفاته هو السلب والتنزيه. والنظريّة الأخرى في هذا المجال هي نظريّة «المماثَلة» في الصفات عند توما الأكويني والتي تتمتّع بأهميّة خاصّة في هذا المجال.

1ـ2ـ تفسير النصوص الدينيّة

وإلى جانب اللاهوت، يُعدّ تفسير النصوص الدينيّة بمفهومه الأوسع، مجالًا تاريخيًّا آخر لدراسة لغة الدين. ويُعدّ البحث حول آليّات تفسير الكتب الدينيّة المقدّسة بحثًا عريقًا موغلًا في القدم؛ فقد اهتمّت المدارس والاتجاهات الدينيّة قديمًا بالإجابة عن السؤالين الآتيين:

---

(1) پترسون وآخرون، **عقل واعتقاد دينى**، ص255.

(2) univocal.

(3) equivocal.

(4) علي زماني، علم، **عقلانيت ودين**، ص18ـ19.

أ- هل لغة الكتب المقدّسة متّحدة مع لغة سائر الكتب الصادرة عن البشر؟

ب- هل ينبغي أن ينظر إلى تلك الكتب المقدّسة حين تفسيرها على أنّها على نحو الحقيقة؛ وبالتالي لا بدّ من الحفاظ على معانيها الحقيقيّة؟ أم لا فيمكن أن تؤوّل تأويلًا؟

وقد انتهت محاولات الإجابة عن أمثال هذه الأسئلة إلى طرح موضوع تفسير النصوص الدينيّة بعنوانه العريض والعام، ونشأت إثر ذلك مدارس مختلفة في الردّ على هذه الأسئلة.

وتطالعنا في هذا المجال نشاطات لغويّة عدّة في نطاق الدين، تتمثّل بالنظريّات الظاهريّة في مدرسة فلسطين، والتي اعتمدت على التفسير اللغوي الظاهريّ والقواعد المطابقيّة للألفاظ وشرح الكلمات المبهمة، والالتفات إلى الجوانب التاريخيّة والجغرافيّة، وكذلك النظريّات المجازيّة التأويليّة في مدرسة الإسكندريّة والتي تعتقد برمزيّة الكلمات، والتي كانت على تفاعل جدليّ مع الفلسفة اليونانيّة عبر شخصيّات علميّة كأرسطوبولوس (160ق.م) معلّم بطليموس، وفيلون (30 ق.م.- 40ب.م).

ومن وجهة نظر تاريخيّة كانت المدارس التفسيريّة الإسكندرانيّة والإنطاكيّة تعدّ نماذج لمنهجين من مناهج التفكير في الكنيسة القديمة.

ويُعتبَر الغنّوصيّون[1] من أنصار المنهج التأويليّ الذي يمثّل المعرفة المثالية والمعنويّة. ويعتقد بعض المفسّرين مثل إيريناوس (185-254م) وترتليان (222-225م تقريبًا) أنّ أساقفة الكنيسة هم وحدهم أصحاب الحقّ في تفسير الكتاب المقدّس؛ فقد أكّد ترتليان ضرورة أن يكون التفسير بصورة عامّة منسجمًا مع «قاعدة الإيمان» التي تمثّل العقيدة الأساسيّة

(1) gnosis.

للكنيسة، والتي تؤخذ بدورها من أساقفتها وكنائسهم. لقد كانت هاتان الطائفتان -التأويليّة والظاهريّة- تقرّان بصعوبة عمليّة التفسير؛ فهما تريان أنّ معاني النصوص الدينيّة لا ترتسم بكلّ وضوح وصراحة على صفحة النصّ لكي تُقرأ بيسر وتُنال معانيها. وتمثّل اليهوديّة والمسيحيّة بنظرياتهما التفسيريّة لنصوصهما الدينيّة الأرضيّة الأولى للنظريّات الجديدة؛ ومن هنا تكتسبان أهميّتيهما في مجال تاريخ الفكر الديني.

2- نظريّات لغة الدين في الفكر اليهوديّ

استمرّت جهود تفسير لغة الدين لدى اليهود من عهود الأنبياء كعزير، إلى ظهور طائفة الأسينيين الذين كانوا ينتظرون المسيح (ع)، ويسكنون سواحل البحر المتوسّط، إلى عصر مفسّري العهد الجديد. لم يكن لليهود في تفاعلهم مع ثقافات غيرهم من الشعوب إلا أن يتعاملوا معها ويبدوا أمامها بعض ردود الفعل، وخصوصًا أمام الثقافة اليونانيّة والهيلينيّة، غير أنّ ردود الفعل هذه لم تكن على وتيرة واحدة على الدوام، وفي هذا المجال نجد الصدوقيّين قد سعوا لإقامة نوع من التوفيق بين أصول الكتاب المقدّس والفكر اليوناني، وذلك بالاعتماد على نوع من التأويل والتخلّي عن المفاهيم الظاهريّة لذلك الكتاب. ولا يخفى أنّهم لم ينجحوا في الكثير من الموارد، وقد أدّى بهم ذلك إلى إنكار الكثير من المعتقدات الأساسيّة كالقيامة والملائكة والمكاشفات الجديدة. وفي المقابل عمل الفريسيّون على رفض الفكر الهيلينيّ من خلال إقصائهم لمنهج الصدوقيّين، وكانوا يعتقدون بضرورة المحافظة على نص التوراة وشريعة موسى (ع) دون أيّ تأويل[1].

وعلى أيّ حال، فقد أدّى التفاعل الثقافيّ مع الشعوب الأخرى إلى

(1) جان ناس، **تاريخ جامع اديان**، ص550.

نوع من المنهج التحليليّ لمفاهيم الدين ونصوصه، وذلك للحفاظ على أصول الشريعة حسب مقتضيات الزمان. وكان حاصل هذه الجهود أن ظهرت لدى اليهود مجموعة من النصوص التفسيريّة كالتلمود. ووفق ما أدّت إليه تحليلات الميدراش[1] في التفسير، فإنّ مفهوم أيّ عبارة من عبارات الكتاب المقدّس لا يمكن أن تُحدّ في حدود معناها الظاهريّ واللغوي؛ بل كلّما بذِلتِ المزيد من الجهود في فهمه وتحليله عثِر على المزيد من كنوز التعاليم الدينيّة والأخلاقيّة[2]. وهذا ما يعكس بوضوح نظريّة الأبعاد المتعدّدة للغة الدين.

ويعتبر هيلل من المفسّرين اليهود الذين يعتقدون أنّ الحياة المتغيّرة للإنسان تستدعي جواز الرواية الشفويّة للتوراة بغية تطبيقها على متغيّرات الزمان، وقد وضع أصولًا سبعة لتفسير التوراة، تعتبر أول مراحل المشناة[3] [4].

وقد أوصل الرابي أشموئيل في بداية القرن الثاني الميلادي أصول تفسير هيلل السبعة إلى ثلاثة عشر أصلًا، وقد انتهت لاحقًا إلى اثنين وثلاثين أصلًا. وتتمحور هذه الأصول حول الإجابة عن السؤال الآتي: كيف يمكن أن نطبّق مفهومًا لا صلة له بنصّ الكتاب المقدّس على نصّ هذا الكتاب من خلال أساليب التمثيل والتركيب والرمزيّة[5]؟

وأمّا فيلون -اليهوديّ المعروف- فإنّه رغم عدم رفضه للتفسير الحرفيّ، كان يرى ضرورة التفسير الرمزيّ أيضًا، وفي الوقت نفسه كان تفسيره التأويليّ يرتكز إلى القاعدة التي تنصّ على أنّنا إذا لم نتمكّن من

(1) Midrash.

(2) راب كهن، گنجينه تلمود، ص7.

(3) Mishna.

(4) راب كهن، گنجينه تلمود، ص12.

(5) Encyclopedia, **American**, v.14, p.197.

الأخذ بالظاهر في نسبة صفة من الصفات أو فعل من الأفعال فلا بدّ من أن ندع التفسير الحرفيّ الظاهريّ. ومن هنا، فإنّه لم يكن ينفي الأفعال المنسوبة إلى الله بل كان يعمل على تحليلها وتأويلها[1].

من أهم مؤلّفات فيلون «رموز الكتاب المقدّس»[2]، وهو في قصّة خلق آدم وحوّاء يؤوّلها بالحالات النفسيّة للبشر[3]، كما يتّبع المنهج نفسه في دراسة سائر الشخصيّات التي وردت أسماؤها في التوراة[4]. وفي مؤلّفات فيلون تعكس أبسط قصص العهد القديم أعمق الأفكار اليونانيّة؛ وذلك أنّ التفسير المجازيّ للنصوص المقدّسة هو من الأصول المهمّة في الفلسفة الفيلونية. وهذا المنهج يعكس بوضوح اقتناعه بلغة التأويل في النصوص المقدّسة. وبصورة عامّة، يلاحظ في نطاق الفكر الدينيّ اليهوديّ اتجاهان في التفسير أو آليّتان للتعاطي مع النصوص الدينيّة. وعلى الرغم من اشتراك هذين الاتجاهين في كثير من النقاط، إلا أنّ لكلّ منهما مزاياه الخاصّة؛ ففي الوقت الذي يَعتمد منهجُ اللغة الظاهريّة وأخذ المعاني الحقيقيّة لألفاظ النصوص الدينيّة آليّاتِ الفكر الأرسطي، ولا ينظر إلى النصوص الدينيّة والوحي عن طريق الرموز والإيحاءات، فإنّ المنهج التأويلي يعتمد على الرؤية الأفلاطونيّة والتأويليّة للحقائق بما فيها النصوص الدينيّة، وهو يعدّ لغة النصوص الدينيّة ذات بعد باطنيّ إضافة إلى بعدها الظاهريّ.

يلاحَظ هذان المنهجان الفكريّان أيضًا في العهود المتأخرة للفكر اليهودي؛ فلم يكن ابن ميمون الإسرائيليّ (1135ـ1204م) ـ وهو أحد كبار علماء اليهود في عصر الانحطاط ـ يفسّر الألفاظ الواردة في التوراة والكتب

(1) ولفسون، **فلسفه علم كلام**، ص237.

(2) Mircea Eliade, **The Encyclopedia of Religion**, v. 6, p151.

(3) فهيم عزيز، **علم التفسير**، ص56.

(4) بدوي، **مذاهب الإسلاميين**، ج2، ص16.

الدينيّة اليهوديّة حول الله بمعناها اللفظي واللغوي. وهو يقول في تفسير ما في سفر التكوين (1:26) عن خلق الله الإنسان على صورته:

ويكون المراد به في قوله «نخلق آدم على صورتنا» الصورة النوعيّة الذي هو الإدراك العقلي، لا الشكل والتخطيط[1].

كان يرى ابن ميمون أنّه لا ينبغي تفسير الكتب الخمسة الأولى من العهد القديم تفسيرًا لغويًّا، وينبغي أن يُبحث عن المفهوم التمثيليّ كلّما بدا تعارض بين المعنى اللفظيّ الصرفيّ وبين العقل.

ويتضمّن الفصل الرابع والعشرون والواحد والخمسون إلى الواحد والسبعين من الجزء الأول أبحاثًا قيّمة حول لغة التوراة، وتفسير الصفات والأسماء الإلهيّة، كما إنّ رؤيته السلبيّة حول صفات الله كانت مشهورة[2].

3ـ نظريّات لغة الدين في المسيحيّة

وفي ما يرتبط بالعهد الجديد أيضًا، كانت تبرز اتجاهات تفسيريّة على صورة تفسير لغويّ محض، أو تفسير رمزيّ خاصّ، أو تفسير لاهوتي، وكلّها كانت تستند إلى المسلّمات اللغويّة للنصوص المقدّسة للعهد الجديد.

نواجه في روايات الإنجيل موارد من تفسير المسيح نفسه، ويلاحظ فيها ملامح من التفسير التمثيليّ والرمزيّ؛ كما في إنجيل يوحنّا (1ـ10) في قصّة راعي الخراف. وبعبارة أخرى: وبالالتفات إلى أنّ ثلث الإنجيل هو عبارة عن أمثال تكثر فيها اللغة التصويريّة والرمزيّة، فإنّ الأرضيّة

(1) ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ج1، ص26.

(2) بجنوردي، **دائرة المعارف بزرگ اسلامى**، ج5، ص9؛ جان ناس، **تاريخ جامع أديان**، ص563.
Paul Edwards, **The Encyclopedia of Philosophy**, v.5, p.129.

ستكون مساعدة لبناء نظريّة في اللغة التأويليّة. كما إنّ ذكر الرؤى والأخبار الغيبيّة والتنبّؤات والوجدانيّات والمزامير، تهيّئ الأرضية لنوع من التفسير المشترك بين العهدين القديم والجديد. غير أنّ الأهمّ من ذلك والذي كان يقلق علماء أهل الكتاب هو الحديث غير المنسجم للكتاب المقدّس (من حيث الصورة واللغة والمحتوى) وخاصّة حول المسائل المحوريّة: التثليث والتجسد والفداء في الأناجيل المتداولة[1]، والتي تتطلّب دراسات لغويّة خاصّة لحلّها؛ وقد بلغ الأمر بإيريناؤس -أحد كبار مفسّري الكتاب المقدّس في القرن الثالث- أن يؤكّد على أنّ الكنيسة هي الوحيدة التي يمكنها أن تفهم الكتاب المقدّس وتفسّره[2].

وهذة النظرة تبيّن بوضوح أنّ من المقبول وجود نوع من اللغة الخاصّة على الأقل في قسم من الكتاب المقدّس، وأنّه يختصّ بنوع خاصّ من المخاطبين.

وكذلك يقسّم يوحنّا الدمشقيّ الألفاظ المحمولة على الله تعالى إلى قسمين: الألفاظ التي تبيّن الأشياء الحقيقيّة، والألفاظ التي هي مجرّد ألفاظ أو أسماء. وهذا التقسيم أيضًا يكشف عن العثور على طريقة لتبرير مسألة التثليث والمسائل الأخرى مثل: موت المسيح وقيامته، والمعجزات التي ورد ذكرها في العهد الجديد.

وتمثّلت طريقة آباء الكنيسة في تفسير الصفات وحمل الألفاظ المشتركة بين الله والإنسان بما يأتي: إنّ الألفاظ المحمولة على الله تعالى إما أن تعطى معنى الأفعال (أي ما يقوم به الله) وإما أن تبيّن بمعنى سلبيّ (ما لا يتّصف به الله)[3].

---

(1) بدوي، **مذاهب الإسلاميين**، ج2، ص14 و188.

(2) المصدر نفسه، ص42.

(3) ولفسون، **فلسفه علم كلام**، ص236.

فقد سعى أوريجانوس[1] (185-254) في تفسيره -وهو من أشهر فلاسفة المسيحيين ومفسّريهم في مدرسة الإسكندريّة- إلى التوفيق بين مفاهيم الكتاب المقدّس والنتائج العلميّة والعقليّة، وكانت هذه الجهود أيضًا تهتمّ على الخصوص بلغة الكتاب المقدّس[2]، وهو يعتقد أنّ الكتاب المقدّس يشتمل على ثلاثة مستويات: الجسم والنفس والروح، وعلى الإنسان أن يعتمد أحد تلك الطرق الثلاثة لكي ينعكس هذا الكتاب على صفحة نفسه: أما عامّة الناس فهم يستفيدون من معانيه الظاهريّة الحرفية بواسطة الجسم، وأمّا المتوسّطون فهم يستفيدون منه بواسطة النفس والروح، وأما الكمّل فهم يستفيدون منه بواسطة الشريعة الروحيّة التي تمثّل سائر خيرات المستقبل[3].

وتستند نظريّاته حول الكتاب المقدّس إلى النتائج الواسعة للتفسير التمثيليّ، والاعتقاد بلغة التمثيل والتأويل، وهي تحكي عن الاهتمام الشديد بروحانيّة الكتاب على حساب مفاهيمه اللفظيّة واللغويّة. فمن باب المثال، يذكر في قصّة آدم والشجرة المحرّمة عليه في الكتاب المقدّس:

من هو الذي يصدّق أنّ الله مشى عصرًا في الجنّة فاختبأ منه آدم تحت الشجرة، أنا لا أظنّ أنّ أحدًا يشكّ في أنّ هذه الأحداث المشابهة للأحداث التاريخيّة هي مجرّد رموز تمثيليّة تكشف عن الكثير من الأسرار[4].

ويقول ويل ديورانت:

ومن أقوال أوريجانوس في هذا المعنى أنّ من وراء المعنى الحرفيّ لعبارات الكتاب المقدّس طبقتين من المعاني أكثر منه عمقًا، هما المعنى

---

(1) Origin.

(2) Paul Edwards, **The Encyclopedia of Philosophy**, v.5, p.551.

(3) ويليام ميلر وملك. ألوي، **تاريخ كليساى قديم در امپراطورى ايران وروم**، ص227.

(4) المصدر نفسه، ص229.

الخلقي والمعنى الروحي، لا تصل إليهما إلا الأقليّة الباطنيّة المتعلّمة. وكان يرتاب في صحّة ما ورد في سفر التكوين إذا فهم بمعناه الحرفيّ، ويفسّر ما كان يلقاه بنو إسرائيل من يهوه من معاملة غير طيّبة أحيانًا بأنّ ما وصفت به هذه المعاملة إنما هي رموز، وقال إنّ القصص الواردة في الكتاب المقدّس والتي تقول إنّ الشيطان صعد بعيسى إلى جبل عال وعرض عليه ملكوت الأرض، ليست إلا أساطير. ويضيف إلى ذلك أنّ قصص الكتاب المقدّس اخترعت لكي توضح بعض الحقائق الروحيّة[1].

وقد حُوكم منهجه التفسيري للكتاب المقدّس ورفض من قبل الكنيسة الرسميّة والبابا آناستاسيوس عام 400م[2]. وفي القرن الخامس كذلك انتقده تيودور (420م) في رسالة تحت عنوان التمثيل والتاريخ، وذلك لاستبعاده المعاني اللغويّة للكتاب المقدّس، وقال:

هؤلاء الذين يفسّرون الكتاب المقدّس عبر التمثيل يرجعون الأشياء كلّها إلى الوراء، حتّى إنّهم لا يعودون يميّزون بين ما يقوله الكتاب الإلهيّ وما يراه النائم في عالم الرؤيا[3].

وإكليمندس[4] الإسكندريّ هو أيضًا من الشخصيّات المسيحيّة التي عاشت في أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث، وكان يسعى إلى التوفيق بين النظريّات الأفلاطونيّة والفلسفة اليونانيّة من جهة وبين المعتقدات المسيحيّة التقليديّة، كان يعتقد أنّ الكتاب المقدّس بعهديه القديم والجديد هو المصدر الأرفع للمعرفة[5]. وهو بتقديمه لهذه الفكرة يستعين بالمفهوم

---

(1) ويل ديورانت، **تاريخ تمدن**، ج3، ص719 (وفي الترجمة العربية: **قصة الحضارة**، ج4، ص654؛ أو ج12، ص118).

(2) المصدر نفسه، ص720.

(3) تقي پورنامداريان، **رمز وداستانهاى رمزى در ادب فارسى**، ص130.

(4) Clement.

(5) ويليام ميلر وملك. ألوي، **تاريخ كلبساى قديم در امپراطورى ايران وروم**، ص224.

التمثيليّ ليجد أصلًا للحقائق الفلسفيّة العميقة في حكايات الإنجيل وأحكامه[1].

وقد سعى أوغسطين[2] (354_430) _أحد أبرز الشخصيّات التاريخيّة المسيحيّة_ إلى التوفيق بين الفلسفة الإشراقيّة الأفلاطونيّة وبين معتقدات الكتاب المقدّس[3]، وكان يعتقد أنّ الكتاب المقدّس كتاب واضح وقابل للفهم. ولكنّه كان يرى أنّ الاقتصار على قواعد التفسير لا يكفي لفهمه؛ بل لا بدّ من نور القلب ليرفع الإبهام عن ذلك الكتاب، وهذا النور يلهم من الله. وهو يرى أنّ الخلط بين المعاني الحقيقيّة والمجازيّة الاستعاريّة هو الأساس للإبهام في الكتب المقدّسة، وهنا تحلّ المشكلة بواسطة النور الإلهيّ في إرجاع المبهمات إلى المحكمات.

يرى أوغسطين أنّ التأويل في الكتاب المقدّس يشرع من التفريق بين الكلمة ومعناها الرمزي، وهذا بنفسه يعدّ علمًا، ويمكن أن تدوّن قواعده وأسسه. وهنا تجد النظريّة التأويليّة ارتباطًا وثيقًا مع البيانات المجازيّة. ويرى أوغسطين أنّ كلّ نوع من المجاز هو قابل للتأويل. لكنّه لا يرتضي أن يكون لكلّ مجاز معنى رمزيٌّ.

وهكذا فسّر غريغوريوس الكبير (604م) _أحد اللاهوتيين المسيحيّن_ في كتابه الأخلاقيّات الكبرى سفر أيوب النبيّ (ع) من الكتاب المقدّس _وهو الكتاب الثامن عشر من العهد القديم_ وذلك بالاعتماد على منهج أخلاقيّ خاص ونظريّة لغويّة تأويليّة[4].

---

(1) جلال الدين آشتياني، **تحقيق در دين مسيح**، ص236.

(2) St. Augastin.

(3) فروغي، **سير حكمت در اوروبا**، ص81.

(4) عبد الحسين زرين كوب، **نقد ادبى: نقد وشرح تحليلى وتطبيقى مثنوى**، ص346.

أما توما الإكويني[1] (1224_1274) _أحد أهمّ فلاسفة ولاهوتيي القرون الوسطى_ فقد كان له دور كبير في بيان إشكاليّات النصوص الدينيّة المسيحيّة، وكان له اهتمام بالجوانب اللغويّة لهذه النصوص[2]. وهو يرى أنّ الخصوصيّة المهمّة في تفسير الموضوعات الدينيّة وخصوصًا الإلهيّات هي البحث في موضوعات غيبيّة، ومع ذلك فإنّا نتحدّث عنها بألفاظ ترتبط بنطاق المشاهدات المحسوسة. وكان الإكويني يطرح هذا السؤال: كيف يمكن أن ننقل المعنى من السياق الذي وضعت فيه المفردات للمخلوقات المحسوسة إلى السياق الذي تستخدم فيه المفردات للحديث عن الله والحقائق الدينيّة؟وهو يعتقد أنّا لا يمكننا أن نحمل هذه الألفاظ على معان مباينة تمامًا لنطاق المحسوسات؛ الأمر الذي يستلزم التعطيل، كما لا يمكننا أن نستخدمها في معناها الأصليّ فنقع في الكذب والتشبيه؛ ومن هنا لا بدّ لنا من البحث عن طريق آخر[3]. ومن هنا كان الإكوينيّ يرى في محمولات القضايا الكلاميّة كقضيّة: «الله عادل»، أنّ لفظ «عادل» مثلًا والذي يطلق على المخلوق والخالق ليس مشتركًا معنويًّا ولا لفظيًّا، ولكنّه يشير إلى تشابه بين عدالة الله وعدالة الإنسان، وبسبب هذا الشبه فإنّ محمولاتٍ كعادل وعالم وما شابه هي ليست مشتركات لفظيّة، كما إنّها ليست مشتركات معنويّة لأنّ الله تعالى غير متناه في حين أنّ الإنسان متناه. ومن هنا فإنّنا نجد أنفسنا ملزمين بأنّ نقدّم عقيدته على أنّها نظريّة تمثيل أو حمل تمثيليّ[4]؛ حيث يؤدّي التشابه في عين الاختلاف، والاختلاف في عين التشابه إلى عدّ استعمال لفظ واحد في نطاقين مختلفين استعمالًا مجازيًّا[5].

---

(1) Thomas Aquinas.

(2) Paul Edwards, **The Encyclopedia of Philosophy**, v.8, p.105-115.

(3) علي زماني، **زبان دين**، ص402.

(4) analogical predication.

(5) پيترسون وآخرون، **عقل واعتقاد ديني**، ص256.

وثمّة لاهوتيّ وفيلسوف آخر يدعى بونافنتورا[1] (1217-1274م) وهو يعدّ من مفسّري الكتاب المقدّس في هذه المرحلة، وله شروح على الكتاب المقدّس، وكذلك على كتاب «الجمل» لبيتر لومبارد[2] تبيّن نظريّاته اللغويّة في فهم النصوص الدينيّة.

وهكذا نلاحظ في الفكر الدينيّ الكلاسيكيّ لدى المسيحيّين أيضًا أعمالًا تستوقف النظر سواء في تفسير الكتاب المقدّس بصورة عامّة، أو في تفسير ما يرتبط بالإلهيّات وكيفيّة استخدام اللغة البشريّة لبيان المعاني الألوهيّة بصورة خاصة. وتبيّن أنّ بين علماء أهل الكتاب مناهج لغويّة عدّة تستفاد من التعاطي مع هذه المسائل، فمن جهة نجد آباء الكنيسة يعتقدون بلغة خاصّة للكتاب المقدّس ينحصر حقّ تفسيرها بالكنيسة شفاهًا، ولا تقبل التفسير من قبل غيرها. ومن جهة أخرى نجد بعض النظريّات التحليليّة للاهوتيّين الذين سعَوا إلى تقديم تفسير عقليّ لمسائل الكتاب المقدّس. كما نجد إلى جانب ذلك نظريّة لمجموعة من المفسّرين ترى أنّ لغة الكتاب المقدّس ومضامينه ذات مراتب ومستويات مختلفة، وقد عملوا على تفسيره على أساسها.

وما بيّناه مختصرًا إلى الآن هو مختارات من النظريّات التقليديّة عند اليهود والمسيحيين حول لغة الدين ومسائلها وإشكاليّاتها في تفسير النصوص الدينيّة المقدّسة وفهمها.

4- النتائج العامّة للنظريّات الكلاسيكيّة حول لغة الدين

يستفاد من المؤلّفات التفسيريّة التي وصلتنا أنّ النظريّات الكلاسيكيّة

---

(1) St. Bonuveture.

(2) Peter Lombard.

تجيب بالإيجاب عن السؤال حول كون النصوص الدينيّة ذات معنى، ولا نرى فيها أي ميل نحو نظريّة خواء تلك النصوص من أيّ معنى.

والنظرة الغالبة على الرؤية التقليديّة حول أسلوب لغة النصوص الدينيّة هي أنّها تعتمد اللغة العرفيّة المتداولة بين عامّة العقلاء وأنّها ليست لغة خاصّة مميّزة، وإن كان من الممكن أن نستنتج من بعض الاتجاهات والنظريّات التأويليّة أنّ لغة الدين في بعض النصوص وفي نوع خاص من الحقائق لا يستبعد أن تكون قريبة من اللغة الخاصّة.

وفي مجال دور لغة الدين ووظيفتها فرغم أنّ النظريّة الكلاسيكيّة ترى أنّ الوظيفة الأساس للغة الدين هي الترغيب بالأفعال الحسنة والترهيب عن السيئّة، إلا أنّها لا تهمل ما فيها من جوانب الإخبار عن الحقائق وما هي عليه في الواقع الخارجيّ.

وإجمالًا كان من المقبول في الرؤية التقليديّة تلك أن تكون النصوص الدينيّة قابلة لأن تفهم وواضحة ولو في المسائل الأساسيّة للدين، وإن كان لا يمكننا التغاضي عن وجود بعض النظريّات التي تستند إلى الاعتقاد برمزيّة بعض النصوص الدينيّة وانطوائها على بعض الأسرار.

أما في ما يتعلّق بالموقف الكلاسيكيّ من مسألة مستويات لغة الدين فلسنا نرى اتفاقًا حولها؛ فالنظريّة الأكثر شهرة في ذلك هي التي ترى لغة الدين ذات مستوى واحد، وأنّ اتجاه الحركة فيها هو من الباطن إلى الظاهر، وفي النتيجة يكتفى فيها بالتفسير اللفظي واللغوي للنصوص. ولكن في الوقت نفسه يصادف الناظر في آراء المفسّرين التقليديّين ـ سواء بين اليهود أو المسيحيّين ـ من يقول بالمستويات والأبعاد المختلفة للغة النصوص الدينية، وأنّ اتجاه الحركة فيها هو من الظاهر إلى الباطن. وعلى أساس هذه النظريّة فإنّ كافّة النصوص الدينيّة أو على الأقل قسمًا كبيرًا منها لا يقتصر على بيان حقيقة ساذجة؛ بل ينطوي على حقائق خفيّة بطنًا بعد آخر. ومن هنا

فإنّ اللغة المتعدّدة الأبعاد والقابلة للتأويل هي من خصائص هذه النصوص أيضًا، ولا يمكن الاكتفاء في تفسيرها وفهمها بشرح ألفاظها.

وأما موقف القدماء ومفسّري قرون ما قبل عصر النهضة من مسألة تبعيّة النصوص الدينيّة لثقافات العصور ومقتضيات الأزمان، أو كونها مستقلّة عنها متّصفة بعدم التأثّر والدوام، فالمستنتج من منهجهم هو أنّهم يسعَون غالبًا إلى تطبيق المفاهيم الدينيّة على العصور المختلفة، ولم يكن من السهل لديهم أن يسلّموا بأنّ النصوص الدينيّة محدودة في نطاق زمانها فحسب.

خلاصة

1ـ تمثّل الجهود المبذولة في تصحيح القراءة، والتلفّظ الصحيح للنصوص الدينيّة، وفهم معاني جملها وفقراتها، بداية العلاقة بين لغة الدين والنصوص الدينيّة. ومن هنا، فإنّ التعاليم الدينيّة والدراسات المتعلّقة بها كانت على صلة باللغة والاهتمام بها.

2ـ كيفيّة تفسير النصوص الدينيّة بالمعنى العام وتفسير ما يختصّ بالصفات الإلهيّة والمسائل الماورائيّة المطروحة في النصوص الدينيّة، وإشكاليّة استخدام لغة البشر للحديث عن أمر مجرّد، كانا موضوعين أساسيّين للدّراسات اللغويّة التفسيريّة تعرّض لهما علماء الأديان في عهود موغلة في القدم.

3ـ بصورة عامّة يلاحظ في الفكر الدينيّ عند اليهود نشوء منهجين تفسيريّين أو أسلوبين من التعاطي مع لغة النصوص الدينيّة، ورغم ما بينهما من نقاط الاشتراك، فإنّ لكلّ منهما خصوصيّته. ففي حين اعتمد منهج اللغة الظاهريّة وحمل ألفاظ النصوص الدينيّة على معانيها الحقيقيّة على المنهج الأرسطيّ في تحليل النصوص، حيث لم يكن يريد أن ينظر إلى النصّ

الدينيّ والوحي نظرة رمزيّة، إلا أنّه إضافة إلى ذلك كان ينظر نظرة تأويليّة أفلاطونيّة تسعى إلى تأويل كافّة الحقائق بما فيها النصوص الدينيّة، وبالتالي كان هذا الاتّجاه يرى للغة الدين بعدًا باطنيًّا إلى جانب بعدها الظاهريّ.

4ـ نجد أيضًا ضمن إطار الفكر الدينيّ المسيحيّ الكلاسيكيّ اهتمامًا بتفسير الكتاب المقدّس في ظاهره، وتفسير ما يرتبط بالإلهيّات وكيفيّة استخدام لغة البشر في بيان تلك المعاني. وقد استخدمت بين علماء أهل الكتاب في حلّ هذه المسائل مناهج لغويّة عدّة؛ فمن جهة كان آباء الكنيسة كانوا يرون أنّ للكتاب المقدّس لغته الخاصّة التي لا يمكن تفسيرها إلا شفاهًا من قبل الكنيسة، الأمر الذي يعجز عنه عامة الناس. ومن جهة أخرى نرى بعض المتكلّمين يسعَون من خلال النظرة التحليليّة لتقديم رؤية عقلانيّة عن المسائل الإلهيّة والكتاب المقدّس. كما إنّه يوجد إلى جانب ذلك نظريّة لعدد من مفسّري الكتاب المقدّس ترى أنّ للغة هذا الكتاب ومضامينه أبعادًا ومستويات مختلفة، كان هؤلاء المفسّرون يعملون على تفسيره بالاعتماد عليها.

5ـ يستفاد من الآثار التفسيريّة التي وصلتنا أنّ النظريّات الكلاسيكيّة أجابت بالإيجاب عن السؤال حول مدى إفادة لغة الدين للمعاني. وأما حول أسلوب لغة النصوص الدينيّة فالنظريّة الغالبة هي اعتمادها أسلوب اللغة العرفيّة، وإن كان من المقبول عندها أنّ لغة الدّين تميل ولو في بعض النصوص إلى اعتماد لغة خاصّة. وحول وظيفة لغة الدين رغم أنّ تلك النظريّات كانت ترى الوظيفة الأصليّة في الترغيب والترهيب، إلا أنّها لم تكن لتغفل عن الجانب الواقعيّ في النصوص الدينيّة. وأما مسألة قابلية لغة الدين للفهم وكونها واضحة ولو في أساسيّات المسائل الدينيّة، فكانت مقبولة إجمالًا، وإن كان لا يمكننا أن نغفِلَ النظريّات التي تستند إلى الرمزيّة والسريّة في بعض النصوص الدينيّة. ولم يكن موقف النظريّات الكلاسيكيّة واحـدًا حول مستوى لغة الدين، فقد كان من المتعارف بين النظريّات

الكلاسيكيّة النظريّة التي ترى أنّ لغة الدين ذات مستوى واحد وتنطلق من الباطن إلى الظاهر، وفي النتيجة تكتفي بالتفسير اللفظي. كما نجد في الوقت نفسه بين بعض المفسّرين الكلاسيكيّين من يعتقد بنظريّة اللغة ذات المستويات والأبعاد المتعدّدة، وعلى أساس هذه النظريّة فإنّ كافة النصوص الدينيّة أو بعضها على الأقلّ لا تبيّن مجرّد حقيقة ساذجة؛ بل تشتمل على حقائق متعدّدة تنطوي عليها المستويات والبطون المختلفة. وأما موقف القدماء والمفسّرين قبَيل عصر النهضة في مسألة تبعيّة لغة النصوص الدينيّة لثقافات العصور المختلفة أو استقلالها عنها ولا تاريخيّتها، يمكن أن يقال إنّ المستفاد من منهجهم في التفسير هو أنّ معظم جهودهم كانت تنصبّ على بيان المفاهيم الدينيّة بما يتوافق مع العصور التي يعيشونها، ولم يكن من السهل لديهم أن يقيّدوا النصوص الدينيّة بدائرة زمانها الذي نزلت فيه.

اختبر معلوماتك

1ـ كيف كانت بداية الدراسات اللغويّة للنصوص الدينيّة؟

2ـ على أيّ أسس كانت ترتكز النظرة الكلاسيكيّة للغة الدين في الفكر اليهوديّ؟

3ـ ما هي أهمّ نظريّات لغة الدين في الفكر المسيحيّ إبّان العصور السابقة؟

4ـ اشرح وناقش نظريّة الحمل التمثيليّ عند توما الإكويني.

5ـ ما هي النتائج الكليّة للنظريّات الكلاسيكيّة الغربيّة حول مسائل لغة الدين؟

للبحث والتحقيق

ابحث حول الاختلاف بين التحليلات والدراسات اللاهوتيّة اللغويّة والتحليلات والدراسات التفسيريّة في اللغة.

مصادر للبحث والمطالعة

1ـ دان استيور، **فلسفه زبـان دينى**، ترجمة: أبو الفضل ساجدي، ص71ـ95.

2ـ مايكل پترسون وآخرون، **عقل واعتقاد دينى**، ترجمة: أحمد نراقي، إبراهيم سلطاني، ص274ـ281.

3ـ أمير عباس علي زماني، **علم عقلانيت ودين**، الفصل 1.

4ـ المؤلف نفسه، **خدا، زبان ومعنا**، الفصلان 1 و2.

5_ Karlfried Froehlich (ed. And trans.), **Biblica in the Early Church, Sources of Early Christian Thought**, Fortress Press, Philadelphia, PA, 1984.

الفصل الثالث
المدرسة الوضعيّة وخواء لغة النصّ الدينيّ

الأهداف

- بيان خصائص عصر النهضة وظهور نظريّة خواء لغة الدين.
- التعرّف إلى الظروف التاريخيّة التي سبقت العصر الحديث.
- معرفة عناصر الفكر الحديث.
- التعرّف إلى المدرسة الوضعيّة وأفكارها حول لغة الدين ونقدها وتقييمها.

المقدّمة

رأينا في الفصل السابق أنّ مختلف النظريّات الكلاسيكيّة حول النصوص الدينيّة كانت ترتكز إلى التسليم بكون لغتها ذات معنى، أما في بدايات القرن العشرين فقد غدت مسألة معنى لغة الدين وتحديد وظيفتها محورًا لدراسات عدد من فلاسفة الدين،كما طرحت في هذه المرحلة نظريّات مختلفة حول لغة الدين. ويمكن أن نجد سبب هذه النظريّات غالبًا في الرؤية الكونيّة العلميّة-التجريبيّة المعاصرة، والتحليلات الفلسفيّة للمعرفة، والمقارنة بين لغة الدين ولغة العلم، وانعدام عنصر اليقين. ومن

هنا يحسن بنا أن نقدّم توضيحًا موجزًا حول العصر الحديث، وبعض عناصره ومكوّناته.

1ـ العصر الحديث

يقدّم العصر الحديث ـ والذي يطلق على مرحلة ما بعد النهضة (القرن السادس عشر)ـ رؤية جديدة لعالم الوجود، وتطوّرًا في إبداعات البشر، تتفاوت بما لا يقبل المقايسة مع الرؤية الكونيّة السابقة؛ فقد كان الفكر في القرون الوسطى يستند إلى اليقين، أما عصر النهضة فقد أسّس بنيانه على التشكيك في كلّ صور المعرفة اليقينيّة سواء بالعالَم أو بالدين، وصار الإنسان في هذا العصر يسعى إلى تحرير نفسه من مرجعيّة الدين والكنيسة وتعاليمها النقليّة، واعتمد الإنسان على عقله، واختار منهجًا[1] جديدًا أفضى إلى انعدام اليقين. وهكذا، وإثر الاكتشافات العلميّة، والثورة الصناعيّة، والمنهج العلميّ الجديد، وظهور فلسفات جديدة، وحركة الإصلاح الديني، ظهرت في الثقافة الغربيّة رؤية جديدة إلى العالم والإنسان والدين ونصوصه، تخالف تمامًا تلك الرؤية القديمة.

فإثر الاكتشافات العلميّة، وظهور آراء جديدة في علوم الفلك والنجوم لعلماء أمثال: تيخو براهي الألماني (1546ـ 1601م)، وكوبرنيكوس الفلكي البولندي (1473ـ1543م)، وكيبلر الرياضي والفلكيّ الألماني (1571ـ 1639م)، وغاليله الرياضي والفلكيّ الإيطالي (1564ـ1642م)، ونيوتن الرياضيّ والفيزيائيّ البريطانيّ (1642ـ1727م) وغيرهم، ومع اختراع الطباعة والتلسكوب، وسيطرة الآراء العلميّة على علم الفلك بدلًا من الفرضيّات القديمة، جوبهت الرؤية الكونيّة الأرسطيّة التي تمّ تقديسها من خلال الفلسفة التوفيقيّة عند توما الإكويني، والتي كانت مقدّسة في محافل

(1) Method.

الروم الكاثوليك ويدافع عنها بكلّ شراسة، كما تسرّب الشكّ إلى الكتاب المقدّس الذي صار موضوعًا لدراسة نقدية[1].

وهكذا امتاز عصر النهضة بالسيطرة المفاجئة للرؤية الكونيّة العلميّة بما لم يسبق له نظير، وبتطوّر العلوم الماديّة الدنيويّة التي كانت قبل ذلك حكرًا على آباء الكنيسة، وتختصّ بما تؤيّدها به من نتائج وعلوم.

2ـ جوانب من ظروف نشأة العصر الحديث

لم يقتصر جهد الآباء في القرون الوسطى على فرض خصوص الميتافيزيقيا والفلسفة على النصوص الدينيّة بغية إعطائها صبغة إلهيّة[2]؛ بل كانوا يقومون بذلك في كافّة العلوم والفنون والنظريّات البشريّة المتغيّرة[3].

وعلى حدّ تعبير بعض الباحثين: «مضافًا إلى العقائد الدينيّة الخاصّة أضافت الكنيسة سلسلة من الأصول العلميّة حول العالم والإنسان، كانت ترجع غالبًا إلى أصول فلسفيّة يونانيّة وغير يونانيّة، وصارت شيئًا فشيئًا مقبولة من كبار العلماء المسيحيّين، وحرّمت مخالفة هذه العلوم الرسميّة؛ بل كانت تواجه بقسوة كلّ من يخالفها»[4].

وعلاوة على ذلك، فقد أدّى استبداد زعماء الكنيسة وتسلّطهم إلى أن يفرّ الناس من الدين ويلجؤوا إلى العقل الإنسانيّ عند أقرب فرصة؛ فقد عملت الكنيسة ولمدّة عشرة قرون على فرض سلطتها على الناس باسم الدين، ورسمت صورته في عقول الأوروبيين بملامح من القسوة والتضييق والاستبداد، وكانت تواجه بذور أيّ نوع من الإبداع البشريّ بمحاكم

---

(1) إيان باربور، علم ودين، ص34.

(2) Teologism.

(3) أتين ژيلسون، نقد تفكر فلسفى غرب، ص42.

(4) مرتضى مطهري، علل گرايش به ماديگرى، ص47-48.

التفتيش. ومن هنا ـوكما يقول بعض الباحثين ـ صارت النزعة الإنسانيّة والعلمانيّة من أهمّ مزايا هذا العصر الحديث؛ حيث سيطرت على الغرب منذ عصر النهضة وما تزال. وقد قامت فكرة «أصالة الدنيا» قبل كلّ شيء بعزل الفلسفة تدريجيًّا عن نطاق الدين، ثمّ بعزل العلم بعد ذلك، ثمّ أفرغت كافّة المؤسّسات السياسيّة والاجتماعيّة من أيّ محتوى دينيّ. كما أطاحت في القرن التاسع عشر بعلم اللاهوت الذي كان ذا صبغة دينيّة، لتضع مكانه أيديولوجيات تشكيكيّة ولا أدريّة وملحدة[1].

3ـ المكوّنات الفكريّة للعصر الحديث

3ـ1ـ سيطرة المنهج التجريبيّ في المعرفة

ظهر منهج علميّ جديد يدعى المنهج التجريبيّ العلميّ، وما لبث أن ترك بصماته على كافّة جوانب حياة الإنسان؛ وذلك بظهور مارتن لوثر وتأسيس المذهب البروتستانتي (1517م) في قبال المذهب الكاثوليكي، ومع الحدّ من السلطة البابويّة المطلقة، وفي النتيجة مع حصول الحريّة الفكريّة، وظهور المدارس الفلسفيّة الجديدة مثل فلسفة فرنسيس بيكون (1561ـ1626م) وكتابه «الأورغانون الجديد» في المنطق، والذي شكّل تأسيسًا لمدرسة جديدة[2].

وشكّك بعض كتّاب عصر النهضة كمونتين (1580م) في مقالاته بأصل الإدراك السليم، ورأى أنّ إدراك كلّ إنسان هو وليد لصفاته الشخصيّة ومسلّماته وأحكامه المسبقة الناشئة من بيئته وظروفه.

ومن جهة أخرى كانت قوانين الحركة والجاذبية التي اكتشفها نيوتن (1642ـ1727م) تسيطر على كلّ شيء في هذا العصر، من أصغر ذرة

---

(1) حسين نصر، جوان مسلمان ودنياى متجدد، ص282.

(2) رينيه ديكارت، تاملات در فلسفه اولى، ص4.

إلى أكبر مجرّة، وقد حلّ هذا النتاج العلميّ محلّ الميتافيزيقا لفلسفات جديدة[1].

وفي الوقت نفسه، سعى تجريبيّون أمثال جون لوك (1623ـ1704م) وباركلي (1685ـ1753م) وديفيد هيوم (1711ـ1776م) إلى تطبيق المنهج التجريبيّ الذي تبنّاه نيوتن ضمن نطاق الفلسفة. والتجريبيّة في الحقيقة هي شكل من أشكال مواجهة الاتجاه العقليّ، وهي ترى أنّ كافّة مدركات الإنسان سواء التصوّرات منها أو التصديقات مسبوقة بالحسّ. وكانت النتيجة الطبيعيّة لتطرّف هذه النظريّة أن تنشأ فلسفة الشكّ في كافّة المفاهيم الميتافيزيقيّة بما فيها المعتقدات الدينيّة.

شرع جون لوك[2] فلسفته من معرفة الإنسان وقدرته الإدراكيّة، وبعد نفي الفطريّات، عدّ «التجربة الحسيّة» مبدأً لجميع العلوم[3]، وبعد لوك كان باركلي يرى أنّ كافّة موادّ وأدوات المعرفة تنشأ من المعرفة الحسيّة، كما أنكر المفاهيم الكليّة[4].

وكذلك اختار ديفيد هيوم منهج التجربة نفسَه، وانطلاقًا من هذا المنهج نفى كلّ معرفة غير حسيّة، وبالتشكيك في مبدإ العليّة حصَره في مفهوم الأنس واعتياد الذهن على اقتران وتوالي الظواهر[5]. لقد أنكر الضرورة العليّة في العلاقة بين الظواهر، وأبدى نوعًا من اللاأدرية[6] الدينيّة

(1) إيان باربور، **علم ودين**، ص43ـ52.

(2) جان لوك، **تحقيق در فهم بشر**، ص1ـ7؛ بزرگمهر، **فلاسفه تجربى انگلستان**، ج1، ص18ـ19؛ كاپلستون، **فيلسوفان انگليسى**، ص84.

(3) هاملين، **تاريخ معرفت شناسى**، ص57.

(4) المصدر نفسه.

(5) كاپلستون، **فيلسوفان انكليسى**، ص151.

(6) Agnosticism.

في برهان النظم[1]. وعلى أساس هذه النتيجة، فإنّ كلّ نوع من أنواع المعرفة لا بدّ من أن يخضع لمحكّ التجربة الحسيّة، ولو لم يُكتشف طريقها الحسّي إلى الذهن فلا قيمة لها، وكانت نتيجة هذه النظرة الفلسفيّة أنّ كافّة المفاهيم العقليّة الكليّة والبديهيّة التي لا تخضع للحسّ والتجربة هي خارجة عن حدود المعرفة الإنسانيّة.

انتهى مذهب هيوم في أصالة التجربة إلى نتائج خطيرة، وبإنكاره مبدأ العليّة فصم عرى الذهن بعضها عن بعض، وبسلب الاعتبار عن مفاهيم مثل الجوهر والعليّة لم تكن النتيجة أن ينتفي موضوع الميتافيزيقيا فحسب؛ بل ألغى كذلك العلم التجريبيّ الذي كان التجريبيّون يقيمون أصوله على أساسها.

وكانت المثاليّة والتشكيكيّة المولود الهجين للتجريبيّة التي ظهرت مع إنكار مبدإ العليّة؛ وذلك أنّ النتائج الحسيّة التي هي انطباع حسيّ لا يمكنها أن تثبت شيئًا خارج الذهن. وإثبات ما هو خارج الذهن، والاعتقاد بأنّ المدركات الحسيّة هي صور مطابقة للأشياء الخارجيّة يستلزم القبول بمبدإ العليّة الذي لم يكن له أثر في فلسفة هيوم[2]. وهكذا شكّك في آخر كتابه المسمّى حورات حول الدين الطبيعيّ[3] ـ والذي هو في الحقيقة إنكار للدين ـ في مضامين حقائق الدين.

3ـ2ـ الذاتيّة عند كانط

نشأ الفيلسوف الألماني عمانوئيل كانط (1724ـ1804م) في أجواء التجريبيّة، وذلك في العقود الأخيرة من القرن الثامن عشر، وهو بتحديده لحدود العقل البشري في دائرة فهم ظواهر الأشياء (الفينومينات) وعدم

---

(1) إيان باربور، علم ودين، ص89.

(2) حداد عادل، «آيا معرفت شناسى بدون هستى شناسى ممكن است؟»، ص64ـ65.

(3) Dialogues Concerning Natural Religion.

وصوله إلى الأشياء في ذاتها (النومينات)، بنى فلسفة ذهنيّة بتمام معنى الكلمة، وأخرج الميتافيزيقيا عن دائرة المعرفة البشريّة.

وفي سبيل تكوين نظرة شاملة إلى الكون شرع كانط بدراسة الذهن، ولكنّه لم يصل إلى مبتغاه أبـدًا في تكوين تلك النظرة؛ وكما صـرّح هو بنفسه، فقد استيقظ من رقاد الدوغماطيقيّة بدراسته لفلسفة هيوم ونتائجها المذهلة، وهكذا شرع في بناء فلسفته على ضوء مبادئ هيوم بما فيها المبدأ القائل: «لا شكّ في أنّ معارفنا تبدأ بكاملها من التجربة». غير أنّه لم يكن يشأ التسليم لنتائج فلسفة هيوم، ومن هنا قال: «كون معارفنا تبدأ من التجربة لا يعني أنّ كلّ معارفنا هي ناشئة من التجربة».

لقد أدرك كانط أنّه لو اعتقد بما ذهب إليه هيوم من انعدام أيّ عنصر من أذهاننا سوى المعطيات الحسيّة، فإنّ العلم سيغدو محالًا؛ وذلك أنّ «العلم» بنفسه محتاج إلى قضايا «كليّة» و«ضروريّة» لا يمكن إثبات قيمتها بواسطة المنهج التجريبي؛ ومن هنا أضاف كانط إلى المعرفة عناصر جديدة إلى جانب المعطيات الحسيّة، واعتقد أنّ «الكليّة» و«الضرورة» اللتين هما من لوازم المعرفة العلميّة ناشئتان من تركيبة الذهن في نفسه. وتنشأ المعرفة من اجتماع أمرين: الأول المدركات الحسيّة الناشئة من تأثير العالم الخارجي على الذهن، والآخر العناصر القبليّة الموجودة في الذهن منذ البداية، والتي يستخدمها الذهن كقبليات[1] في مرحلتي الإحساس والفهم.

ويـرى كانط أنّ الذهن في مرحلة «الإحساس» يضيف من عنده عنصري «الزمان» و«المكان» اللذين هما عنصران يسبقان الإدراك الحسّي، وكذلك هو يضيف إلى عمليّة المعرفة اثني عشر مفهومًا محضًا أو غير تجريبيّ كالعليّة والوحدة والكثرة والوجود والوجوب وغيرها، وهي

(1) Apriori.

كلّها مقولات أولى للذهن، ومن اللوازم الذاتية في بنيته؛ كلّ ذلك لكي ينقذ المعرفة من مخاطر التشكيك التي جاء بها هيوم في مذهبه الحسيّ الانطباعيّ[1].

وهكذا فهو يعتقد أنّ المعرفة التصويريّة ليست خالية عن تصرّف الخارج والواقع، ولكنّها تصوير أنتجه «الذهن» و«العيان» معًا يدعى «الظاهر» أو (الفينومين)[2]. وما هو مستقلّ عن العقل والقبليّات كالزمان والمكان والمقولات الذهنيّة الاثنتي عشرة يدعى «ذات المعقول» أو (النومين)[3] والذي يعتقد كانط أنّه هو «الشيء في ذاته»، وبما أنّه خارج عن عقلنا فلا يمكن أن نعرفه أبدًا.

وبهذا قطع كانط كافّة قنوات الاتصال بين العقل وعالم الواقع، واعتقد بالعجز عن إدراك أيّ حقيقة بغير وساطة شيء آخر؛ فكلّ مفهوم في عقولنا كانت قد تدخلت في صنعه «حساسيّتنا» وذهننا، وأنّ المقولات القبليّة للذهن قد تدخّلت فيه وخصوصًا الزمان فأعطته صبغة «الظاهرة».

لقد أدّى هذا الفصل المطلق بين الإبستمولوجيا والأنطولوجيا إلى أن تتجه فلسفة كانط نحو المثاليّة، ومن هنا يمكن عدّ انتقادات كانط للعقل النظريّ أكثر أنواع النسبيّة المعرفيّة تأثيرًا، فهو يعتقد أنّ للمعطيات الحسيّة دورًا هامًّا في هذا الذهن، وأنّه باستخدامه للمفاهيم أو المقولات يعيّن كيفيّة تجربتنا مع العالم، وقد سبّب كانط بذلك تشكيكًا جادًّا في نظريّة الصدق والمطابقة والتي هي أساس المعرفة، وعدّ المعرفة مزيجًا من الحقيقة الخارجيّة وعقل المفكّر، وفي النتيجة كانت هذه المعرفة نسبية متعدّدة بعدد أفراد الإنسان. ومن هنا فإنّه وجد العقل النظريّ عاجزًا عن إثبات ما يدّعيه

---

(1) Impiricism.

(2) Phenomenon.

(3) Nomenon.

الدين حول وجود الله ووجود النفس وخلودها والاختيار وأمثال ذلك، وسعى -مستعينًا بالعقل العملي والتجربة الأخلاقيّة- إلى عدّ وجود الله أمرًا ثابتًا مفروضًا وإلى الدفاع عن الدين[1].

كانت حسيّة هيوم وفلسفة كانط المتعالية حدثين مؤثّرين في الفلسفات الغربيّة التي لحقت بهما، بما في ذلك كيفيّة فهم الدين والنظريّات الجديدة حول لغة الدين. ثمّ ظهرت بعد ذلك نظريّات في لغة الدين تتفاوت تفاوتًا بعيدًا عن النظريّات الكلاسيكيّة. ويظهر تأثير فلسفة هيوم وكانط بوضوح على جملة من نتاجات العصر الحديث، منها أربع مجموعات من النظريّات: الوضعيّة، الوظيفيّة، الرمزيّة والواقعيّة النقديّة.

4- الوضعيّة وخواء لغة الدين

وكما سبقت الإشارة، فإنّ من ضرورات قيام أيّ لغة بدورها -بما في ذلك لغة الدين- أن تفيد المعاني. وحتّى عصر النهضة لم يشكّك أحد في هذه المسلّمة، ولكن في بداية القرن العشرين، شكّك بعض الفلاسفة بذلك مستندين إلى تحليلات فلسفيّة للمعرفة؛ فقد ذهبت الاتجاهات الوضعيّة التي كانت ترى أن المعطيات العلميّة من نتائج الحسّ إلى أنّ كافّة المفاهيم العلميّة مثل: الذرّة والإلكترون وغيرهما والقضايا القابلة للتحقّق لا بدّ من أن تحوّل إلى قضايا تعتمد على التأثّرات الحسيّة والنتائج التجريبيّة المباشِرة[2]. وعلى أساس هذا المبنى المعرفيّ اعتقدت الوضعيّة المنطقيّة -كفلسفة تعتقد بمبدإ قابلية الإثبات- أنّ النظريّات العلميّة المستندة إلى التأثّرات الحسيّة والمعطيات التحليليّة هي الوحيدة التي تحمل معنى.

---

(1) انظر: هارتاناك، نظريه معرفت در نظريه كانت؛ كانط، تمهيدات؛ إيان باربور، علم ودين، ص91؛ براين مگي، مردان انديشه، ص356.

(2) إيان باربور، علم ودين، ص187.

وسائر المعطيات كالميتافيزيقيّة والأخلاقيّة والدينيّة التي تفتقد المعيار الآنف الذكر هي زائفة فاقدة لأيّ معنى(1).

وعلى أساس ذلك تبنّت الوضعيّة المنطقيّة(2) في العقد الثاني من القرن العشرين نظريّة تحصر معنى اللغة في حدود المشاهدة التجريبيّة. وعلى أساس ذلك ذهبوا إلى أنّه على الناس أن يرجعوا إلى القضيّة نفسها قبل التعرّض لصدقها وكذبها، وقبل الرجوع إلى الواقع الخارجي، وذلك ليروا إن كانت ذات معنى أم لا؛ فإن كانت غير ذات معنى فلا ينبغي البحث في صدقها وكذبها.

والقضايا عند الوضعيّين على قسمين: ما يمكن أن يتّصف بالصدق والكذب، وما لا يمكن أن يتّصف بذلك. وعلى أساس مبدإ قابلية الإثبات فإنّ كلّ كلام يُعتمَد لإثبات صدقه المنهجُ التجريبيّ فهو ذو معنى، وإلا فلا. لقد عدّوا اللغة العلميّة نموذج اللغة الدقيقة والقابلة للتحقّق، وهي المعيار للتمييز بين القضايا التي يمكن أن تقدّم معرفة وتكون ذات معنى، وبين القضايا التي لا معنى لها.

وكما تقدّمت الإشارة، فقد كان وراء هذا البحث انتشار تلك الطريقة من التفكير التي تقضي بأنّ آليّة قياس صواب أيّ قضيّة علميّة هي آليّة واضحة، وكان ذلك مع سيطرة المنهج التجريبيّ العلميّ. ولكن ما هو المنهج الذي يمكن اعتماده لاكتشاف مطابقة أيّ قضيّة دينيّة للواقع أو عدم

---

(1) المصدر نفسه، ص198.

(2) (logical positivism) وهي تتألّف من مجموعة من الأفكار التي أنتجتها حلقة ڤيينا (vienna circle) والتي كانت تتألف من موريتس شليك، رودلف كارناب، أتو نيوراث، غودل وغيرهم (انظر: پل إدواردز، **دائرة المعارف فلسفى**، ص36؛ خرمشاهي، **پوزيتيويسم منطقى**، ص3 و24.

مطابقتها؟! ويكتسب هذا البحث أهميّته بلحاظ أنّ الدين يعتقد بصواب قضاياه.

وتوضيح ذلك أنّ الوضعيّة (Positivism) التي ترجع في أصل اشتقاقها إلى كلمة «Positive» والتي تعني الإيجابيّ والواضح والدقيق واليقيني تستعمل اصطلاحًا بمعاني الاتجاه الإثباتيّ والمذهب الواقعي والفلسفة التحقيقيّة التجريبيّة[1]. وقد كان فرنسيس بيكون -الفيلسوف البريطاني- أوّل من استخدم هذا الاصطلاح، وكان يعتقد أنّ على العقل أن يسعى إلى اكتشاف الطبيعة مجرّدًا عن الأحكام المسبقة والقبليّة، وينبغي أن لا يقتصر على مجرّد الاستنتاج المنطقي. وبعده استخدم أوغست كونت هذا الاصطلاح وأطلقه على آخر مراحل تطوّر الفكر البشري بعد المرحلتين الدينيّة والفلسفيّة. وفي عام 1930م تبدّل مصطلح الوضعيّة إلى الوضعيّة المنطقيّة مع فلاسفة حلقة ڤيينا.

يرجع ظهور الوضعيّة المنطقيّة إلى حلقة ڤيينا وأعضائها الناشطين في القرن العشرين. فقد كانت لتلك الحلقة جلسات أسبوعيّة يشارك فيها مجموعة من علماء الفيزياء والرياضيّات، لدراسة مناقشة بعض المسائل الفلسفيّة، ويمكن أن نذكر منهم: شليك (المؤسس)، نيوراث، فايزمان، هانز هان، هاربرت فايغل. وقد كان هؤلاء خاضعين لأفكار لودفيغ فيتجنشتاين (1889-1915م) في مرحلته الفكريّة الأولى، وهم يدّعون أنّهم أخذوا عنه نظريّة المعنى والتي تعرف بمبدإ قابلية الإثبات والتحقق. إنّ المفتاح الأساس لفهم «الرسالة المنطقية الفلسفيّة» التي هي الكتاب الأول لفتجنشتاين وأولى مراحله الفكريّة، هو نظريّة المعنى التصويريّ، وفيها يرى أنّ تركيب اللغة هو الذي يعكس الحقيقة الواقعيّة للكون، وأنها تحمل نوعين من القضايا: القضايا التي تصف حقائق الأشياء، والقضايا التي

---

(1) حق شناس وآخرون، **فرهنگ معاصر هزاره**، ج2، ص1306.

تبيّن العلاقات المنطقيّة. وقد تأثّر في نظريّته هذه بهيوم الذي قبل بنوعين من القضايا ذات المعنى:

1ـ القضايا التركيبيّة التي تتحدّث حول حقائق الأمور وهي ممكنة الصدق.

2ـ القضايا التحليليّة التي تبيّن العلاقة بين المفاهيم وهي إما صادقة وإما كاذبة بالضرورة.

لكنّ فيتجينشتاين رأى أنّ القضايا التركيبيّة وحدها هي ذات معنى، أما القضايا المنطقيّة فليست إلا تحصيلًا للحاصل[1]؛ ولذلك فهي قضايا تكرارية لا تفيد معنًى جديدًا[2].

وكذلك صنع فلاسفة حلقة ڤيينا، فبقبولهم للقضايا الإنشائية والإخباريّة متأثّرين بنظريّة هيوم، صنّفوا القضايا الإخباريّة إلى قسمين: التحليليّة المنطقيّة (التحليليّة)، والتجريبيّة (التركيبيّة). وعلى أساس هذا النوع من التقسيم، فالقضايا المنطقيّة والرياضيّة هي من القضايا التحليليّة، أما قضايا العلوم الفيزيائية فهي من القضايا التركيبيّة. ولا يمكن إثبات صدق القضايا التركيبيّة إلا من خلال التجربة، أما القضايا الميتافيزيقيّة والأخلاقيّة والدينيّة فهي قضايا خاوية من المعنى باعتبار أنها ليست من القسمين المتقدّمين. ومن وجهة نظر الوضعيّة المنطقيّة، بما أنّ علومنا لا تحصل إلا عن طريق التجربة، فإنّ كافّة أحكامنا حول العالم هي أحكام حول ظواهر، ولا شيء وراء هذه الظواهر. وعلى أساس ذلك فقبل الخوض في التحقّق من صدق القضايا وكذبها، لا بدّ أوّلًا من التحقّق من كونها ذات معنى، فإن كانت خاوية منه فلا يمكن أن نفترض لها الصدق ولا الكذب.

---

(1) Tautologies.

(2) أكبري، «از بازى زبانى تا باور ايمانى»، مجلة: نامه فلسفه العدد 7، ص168. (انظر: بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، ص119؛ الملحق، ص255). (المترجم)

لقد رأى هؤلاء في المرحلة الأولى أنّ اللغة الوحيدة ذات المعنى والكاشفة عن الواقع هي التي يكون للتجربة طريق إلى التحقّق من مضمونها، أي أنّه يمكن إثبات صدقها وكذبها من خلال المنهج الحسّي. ولكن بعد مواجهة صعوبات هذا المعيار، فقد تخلّوا عن نظريّة إمكان إثبات الصدق والكذب، وتبنّوا نظريّة التأييد، وفي النهاية رضوا بمعيار التكذيب التجريبي؛ وذلك لأنّهم التفتوا إلى أنّا لو جعلنا المعيار في كون القضايا ذات معنى هو إثباتها عن طريق التجربة، فإنّ كثيرًا من القضايا التجريبيّة ستكون خاوية زائفة هي الأخرى؛ إذ لا يمكن إثباتها إثباتًا يقينيًّا، غاية ما يمكن هو تأييدها أو تكذيبها. وقد انتهى هذا المذهب الفلسفيّ في مرحلة أخرى إلى المثاليّة واعترف بعجز الإنسان عن اكتشاف الواقع ومعرفته لا إثباتًا ولا نفيًا ولا تأييدًا ولا تكذيبًا، وما يمكن فعله هو إقناع الذهن لا أكثر. والوجه المشترك بين كافّة مذاهب الوضعيّة المنطقيّة سواء عند شليك أو كارناب أو أنطوني فلو أو لودفيغ فيتجينشتاين في مرحلته الفكريّة الأولى أو هير، هو أنّ القضايا الدينيّة لا تقبل التحقّق من صدقها بواسطة التجربة، وبالتالي فهي لا تحتوي معنى يورث معرفة، وليس لِلُغة الدين أيّ مغزى يمكن أن ينال؛ وذلك أنّها غير قابلة للإثبات ولا للنفي التجريبيّين. وسنعمل في ما يأتي على توضيح تلك المعايير المتقدّمة على سبيل الاختصار.

5- معايير القيمة المعنويّة للقضايا عند الوضعيّة

5-1- قابليّة الإثبات والتحقيق[1]

ووفقًا لبعض ما تقدّم من نظريّاتهم، فإنّ معيار امتلاك أيّ قضيّة للمعنى هو إمكانيّة أن نعِدّ ظروفًا تجريبيّة تتيح لنا تشخيص كذب القضيّة أو صدقها،

(1) Verification.

فإن لم يمكن في مثل هذه الظروف تحقيق تجربة لإثبات واختبار هذه القضيّة فستكون خاوية من أيّ معنى[1].

ويعدّ آير[2] (1910_1989) _الفيلسوف البريطاني المعاصر_ من أهمّ المدافعين عن هذه الفكرة، وقد أوضح ذلك في أوّل كتابه قائلًا: إنّ معيارنا لتعيين أصالة القضايا التي تتحدّث عن أمر واقعيّ هو قابليّة إثباتها والتحقّق منها. وباعتقادنا فإنّ جملة من الجمل لا تحمل معنى لأحد إلا إذا عرف كيف يمكنه اختبارها، أي عرف الملاحظات والظروف التي تدفعنا إلى التصديق بها أو إلى رفضها وتكذيبها[3].

وخلاصة كلامه هذا هي أنّ معنى أيّ قضيّة يكمن في منهج إثباتها، وبعبارة أخرى: فإنّ كافّة نظريّات الوضعيّة المنطقيّة _بما فيها وضعيّة آير_ قد سلّمت بالأصل الذي أسسه هيوم من تقسيم القضايا إلى قسمين أساسيّين: قضايا منطقيّة (تحليليّة)[4] وأخرى تجريبيّة (تركيبيّة)[5]. وهكذا فإنّ الوضعيين يرون أنّ القضايا التي لا تقبل الإثبات عبر التجربة لا تحمل معنى يفيد معرفة[6]، واللغة لا تحمل معنى يفيد معرفة إلا إذا تناولت موضوعات يمكن الاستشهاد عليها بالتجارب، وحينئذ تكون غنيّة بالمعلومات[7]، وواقعيّة[8]، وذات معنى، وقابلة للفهم.

وطبقًا لأصل قابليّة الإثبات والتحقق فإنّ القضايا ذات المعنى لا تزيد عن نوعين:

---

(1) انظر: ديوس، درآمدى به فلسفه دين، ص8؛ علي زماني، علم، عقلانيت ودين، ص291.
(2) Alfred Juies Ayer.
(3) آير، زبان، حقيقت ومنطق، ص39.
(4) Analiytic.
(5) خرمشاهي، بوزيتويسم منطقى، ص71.
(6) Cognitive.
(7) Informative.
(8) Factual.

الأوّل: القوانين العلميّة التي تصف الواقع الخارجي، والتي يمكن بنحو من الأنحاء اكتشاف صدقها وكذبها.

الثاني: القضايا التحليليّة أو المسلّمات الرياضيّة والمنطقيّة كقضيّة كلّ مثلّث يتألّف من ثلاثة أضلاع.

أمّا القضايا الميتافيزيقيّة التي تفتقد إلى طريق لاختبارها ولا تخضع للقوانين العلميّة، فهي خاوية من أيّ معنى، وتفتقد أيّ مضمون معرفيّ. لقد تجاوز أصحاب حلقة ڤيينا هيومَ الذي كان يرى الميتافيزيقيا مجرّد سفسطة، كما تجاوزوا كانط الذي كان يراها من فضول العقل النظريّ، متّكئين في ذلك على الرسالة المنطقيّة الفلسفيّة لفتجنشتاين، فعدّوا الميتافيزيقا بدورهم زائفة مهملة[1].

أمّا كارناب[2] (1891ـ1970) فقد قسّم القضايا إلى محسوسة وأخرى تحليليّة أو مسلّمات ذات ضرورة منطقيّة، وعدّ القضايا الخارجة عن هذين القسمين فاقدة للمعنى، وسمّاها الشبيهة بالقضايا[3] وهي لا صادقة ولا كاذبة بل مهملة ولا معنى لها، وهي محض عبارات ترتبط بالذوق والوهم ولا قيمة معرفيّة[4] لها[5].

رأى هؤلاء أنّ هذا النوع من القضايا الأخلاقيّة التي هي خارجة عن نطاق التجربة هي أيضًا خاوية من المعاني ومرفوضة؛ فقد كان كارناب وآير يعتقدان أنّ التعاليم الأخلاقيّة هي ذات مضمون عاطفي وتنشأ من الذوق

---

(1) نائس، **كارناپ**، ص61ـ70.

(2) Rudolf Carnap.

(3) pseud statement.

(4) cognitive significance.

(5) خرمشاهي، **بوزيتويسم منطقى**، ص35؛ پايا، «**كارناپ وفلسفه تحليلى**»، مجلة: ارغانون، العددان 7ـ8، ص174.

انظر: بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ج2، ص249. كذلك المصادر التي أدرجها في نهاية مقالته. (المترجم)

والأحاسيس الداخليّة (إحساس الرضى والرفض اتجاه الأوامر والنواهي الأخلاقيّة)، وهي لا تتضمن أيّ نوع من الحكم يفيد معرفة وله مصداق خارجي[1]. كما كانا يريان أنّ لغة الإلهيّات والتي لا تخضع لمعيار مبدإ التحقيق التجريبيّ هي قضايا فارغة ليس لها أيّ معنى.

يقول آير: «تختلف نظرتنا إلى القضايا الدينيّة عن نظرة الملحدين والمشكّكين الذين يرون أنّ وجود الله أمر ممكن ولكن لا دليل على وجوده ولا على عدم وجوده، فهم يرون أنّ من المحتمل أن لا يكون ثمّة إله، ولكن نحن نقول: إنّ أيّ كلام حول هذا الأمر هو كلام مهمل ولا معنى له»[2].

والمعنى الأساس لمبدإ قابلية الإثبات والتحقيق هو قابليّة التجربة (قابلية الاختبار عن طريق المشاهدة الحسيّة) وهو الشرط اللازم والكافي لكون القضايا التركيبيّة ذات معنى، أما القضايا التحليليّة فلها تفسير آخر.

لقد اتخذ آير وسائر أعضاء حلقة فيينا هذا المعيار أساسًا، وانطلاقًا منه نفوا أيّ معنى عن لغة الدين. لقد رأى هؤلاء أنّ لغة الإلهيّات هي لغة ترتبط بنفوس المتكلّمين والمتديّنين وأنكروا أن يكون لها معنى معرفي وواقعي[3].

5_2_ قابليّة التأييد التجريبي

وفاء لمنهج الوضعيّة المنطقيّة، عدّل بعض الوضعيين ككرناب مبدأ قابلية الإثبات الذي كان يمتاز بالصرامة إلى مبدإ آخر مخفّف عنه يدعى قابليّة التأييد. وكان ذلك لأنّ مبدأ قابلية التحقيق هو مبدأ يعجز عن أن يكون معيارًا علميًّا فعّالًا في كافّة الموارد. فالواقع الخارجيّ لا يمكنه أبدًا أن يثبت صدق قضيّة من القضايا، وأقصى ما في وسعه هو تأييدها. ولا يمكن أن

---

(1) إيان باربور، علم ودين، ص278_279؛ أديب سلطاني، رساله نوين، ص111_115.

(2) خرمشاهي، پوزيتيويسم منطقى، ص83.

(3) آير، زبان، حقيقت ومنطق، ص39. (انظر: بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، ص9). (المترجم)

تثبت قضيّة ما بسبب كثرة المؤيّدات؛ فقد يكون الأمر مختلفًا في ظروف أخرى. ومن هنا عدّ قابليّة القضيّة للتأييد التجريبي هو المعيار في أن تكون ذات معنى، فهو يرى أنّ معيار ثبوت المعنى للقضيّة هو أن يكون لها أو عليها شاهد تجريبيّ[1].

ولكن الملفت في الأمر هو أنّهم رغم ذلك لم يستطيعوا بواسطة هذا المعيار أن يدخلوا مجموعة القضايا غير العلميّة في القضايا العلميّة[2].

5-3- قابليّة التكذيب[3]

والتعبير الآخر عن مبدإ قابلية الإثبات والتحقيق هو مبدأ قابليّة التكذيب، وعلى أساس ذلك، فإنّ معيار كون القضيّة ذات معنى هو قابليّتها للتكذيب، أي أنّه يمكن أن نتصوّر ظروفًا لا يمكن أن تصدق فيها تلك القضيّة[4]. وذهب أنطوني فلو إلى أنّ معيار كون القضيّة ذات معنى هو أن يكون مضمونها قابلًا للتكذيب التجريبي، وذلك بأن تفرض بعض الظروف التجريبيّة التي لو تحقّقت لما صدقت فيها تلك القضيّة. وفي عقيدة «فلو» أنّ القضايا الدينيّة لا يمكن أن تصنّف ضمن القضايا ذات المعنى استنادًا إلى هذا المعيار. ولأنّ المتديّنين لا يسمحون لشيء أن يمسّ معتقداتهم الدينيّة، وللحيلولة دون إبطالها تجدهم دائمًا يقيدونها ويعدّلونها[5]. أمّا كرونبي[6]، وبقبوله مبدأ قابليّة التكذيب، فقد عمل على نقد مذهب فلو، وبإقراره بقابليّة القضايا الدينيّة للتكذيب فقد عدّها أحكامًا واقعيّة ويمكن أن تفيد معرفة، لا

(1) نقيب زاده، درآمدى به فلسفه، ص234.

(2) مك كواري، تفكر دينى در قرن بيستم، ص455-458.

(3) Falsification.

(4) إسترول، متافيزيك وفلسفه معاصر، ص276.

(5) انظر: علي زماني، خدا زبان ومعنا، ص181.

(6) Ian Cronbie.

أنها قضايا خاوية[1]. وهذا بعينه هو المعيار الذي استند إليه جون هيك فأقرّ بمعانٍ للقضايا الدينيّة وإفادة للمعرفة، وذلك من خلال إرجاعها إلى قابلية الإثبات الأخرويّ[2]. وعلى أيّ حال فإنّ هذا المعيار هو الآخر لم يتمكّن من ترميم نقائص نظرية خواء القضايا الدينيّة.

وتجدر الإشارة إلى أنّ كارل بوبر قد قبل أصل قابليّة التكذيب وطوّره، فقد صرّح في كتاب «منطق الاكتشاف العلمي» بأنّه ليس في صدد تحديد معيار كون القضايا ذات معنى وتمييز القضايا ذات المعنى عن الخاوية منه؛ بل هو في صدد أن يقدّم معيارًا للتمييز بين القضايا العلميّة عن غيرها. وبناء على نظريّة بوبر، فإنّ مبدأ قابليّة التكذيب التجريبي هو معيار لعلميّة القضيّة لا لكونها ذات معنى.

نقد وتقييم

وبعد تسليط الضوء على نظريّة قابليّة التحقيق التجريبي الوضعيّة، اتضح شيئًا فشيئًا أنّ الموضوع ليس على تلك السذاجة التي يرونها. ويمكن أن نلاحظ بعض الإشكالات الأساسيّة على نظريّة الخواء واللامعنى في النقاط الآتية:

1ـ صحيح أنّ كون القضيّة ذات معنى هو أمر متقدّم على صدقها، لكنّ المدرسة الوضعيّة ومن خلال عدّها القضايا غير العلميّة والتجريبيّة قضايا خاوية بلا معنى تشير إلى وقوعها في خلط بين مبدإ امتلاك المعنى، وآليّة إثبات هذا المعنى. إنّ امتلاك المعنى يعود إلى العلاقات الذهنيّة للقضيّة، في حين أنّ قبولها للاختبار والتحقّق، يرجع إلى منهج إثبات صدق القضيّة والعلاقة بينها وبين الواقع الخارجي. وبعبارة أخرى: يمكن لقضيّة

(1) إيان باربور، علم ودين، ص289ـ288.

(2) جان هيك، فلسفه دين، ص211ـ215؛ پترسون وآخرون، عقل واعتقاد دينى، ص266.

أن لا تكون صادقة ومع ذلك تكون ذات معنى. فقضايا القصص والروايات أو الأشعار الخياليّة هي ذات معان، وتنقل إلى القارئ مفاهيم محدّدة، غير أنّها لا تتّصف بالصدق.

2ـ تواجه فلسفة العلم الوضعيّة العديد من المشكلات والصعوبات الأساسيّة، وذلك من خلال إقرارها لمبدإ قابليّة الاختبار والتحقيق التجريبيّ والذي هو أهمّ المعايير عندهم، وأهمّ هذه الإشكاليّات هو أنّ هذا المعيار التجريبي نفسه يجعل نفسه بلا معنى؛ وذلك أنّه لا بدّ من أن يجيب عن هذا السؤال: هل هذا المبدأ هو من القضايا التي تمّ إثباتها عن طريق التجربة أم هو من القضايا التحليليّة؟ فإن لم يكن من أحدهما فإنّه بلا معنى هو الآخر[1]. يقول غيلبرت رايل[2] (1900ـ1976م) والذي يعدّ من أوائل أتباع المذاهب الوضعيّة الذين انقلبوا عليها:

للوضعيّة المنطقيّة مشكلة أخرى أيضًا، وهي أنّهم حيث عدّوا الميتافيزيقيا شيئًا يعادل المهمل، ولم يروا غير العلم (التجريبيّ) شيئًا يحمل معنى، فإنّ هذا السؤال العويص سيطرح نفسه قائلًا: أين نصنّف الفلاسفة الذين يحاربون هذا المهمل؟ أوليست القضايا التي تتألّف منها مجلّة «erkenntins» (معرفة القوانين الوضعيّة المنطقيّة) ميتافيزيقيّة؟ إن لم تكن كذلك فهل هي فيزيائيّة أم فلكيّة أم أحيائيّة أم... إلخ؟

3ـ ومن جهة أخرى ومن خلال طرح هذا المبدإ الوضعي كمعيار لتصنيف القضايا إلى ذات معنى ومهملة خاوية، فحتّى العلم أيضًا لن يمكن عدّه ذا معنى بشكل كامل. حيث إنّ المعطيات الحسيّة لا تنتج بناء يقينيًّا في العلم. ومن جهة أخرى فإنّ المفاهيم العلميّة كالكتلة والسرعة والضغط

---

(1) پترسون وآخرون، **عقل واعتقاد دينى**، ص267؛ إيان باربور، **علم ودين**، ص281؛ خرمشاهي، **پوزيتيويسم منطقى**، ص31.

(2) Gilbert Ryle.

ودرجة الحرارة وأشباه ذلك هي ليست قابلة للمشاهدة الحسيّة المباشرة، ولم نتّخذها من الطبيعة، إنّها مفاهيم ذهنيّة للتعبير عن المشاهدات. وكذلك القوانين والنظريّات العلميّة تستند إلى مجموعة من الفرضيّات والمسلّمات النظريّة وغير التجريبيّة والمستفادة من النظريّات[1]. ومن هنا فإنّ كافّة القواعد العلميّة الكليّة هي بلا معنى، تمامًا كما هو حال الدين والأخلاق والميتافيزيقيا. وخلاصة هذه الملاحظة هو أنّ النظريّات العلميّة التي هي مدينة في علميّتها إلى قواعد سابقة على التجربة، لا يمكنها أن تنقض هذه القواعد.

4ـ لم يقدّم أتباع الوضعيّة المنطقيّة أيّ بيان دقيق وكليّ لمعاييرهم[2]. وبعبارة أخرى: ليس بإمكان هذا الأصل أن يثبت كليّة القوانين العلميّة والضرورة الحاكمة عليها. وعندما يقال: «إنّ كافّة الناس يقضون قسطًا من أعمارهم في النوم»، فإننا نعتقد بصوابها، ولكن لا يمكن أن نثبت صدقها عن طريق التجربة الحسيّة؛ لأنّ من الممكن أن نلتقي يومًا بإنسان لم يقض قسطًا كبيرًا من عمره في النوم. وعليه، فلا يمكن أن نرضى بمبدإ قابليّة الإثبات والتحقيق كمعيار قطعيّ لكون القضايا الواقعيّة ذات معنى، وذلك أنّ المعطيات الحسيّة لا تؤمّن بناء يقينيًّا في مجال العلم. وعلى أساس ذلك فليس الدين والأخلاق وحدهما سيكونان بلا معنى؛ بل كلّ القوانين العلميّة العامّة وأقسام كبيرة من العلوم التجريبيّة وخصوصًا في المجالات النظريّة التي تمتاز بجوانب انتزاعيّة وغير تجريبيّة (القوانين المشتملة على النظريّات)[3].

5ـ بعد أن نفت الوضعيّة المنطقيّة الميتافيزيقيا بوصمها بطابع الخواء

(1) إيان باربور، علم ودين، ص172، 198.

(2) المصدر نفسه، ص279.

(3) المصدر نفسه، ص281؛ علي زماني، علم، عقلانيت ودين، ص338.

واللامعنى، تعرّضت لانتقاد شديد واتهمت بأنّها تربّي في أحشائها ميتافيزيقا خاصّة (ماديّة)[1]. وقال آير أكبر المتحدّثين باسم الوضعيّة المنطقيّة في جوابه على براين مغي حول أهمّ مشكلات الوضعيّة المنطقيّة: «أظنّ أنّ أهمّ مشكلاتها أنّها عارية عن الحقيقة»[2].

ومع الانتقادات التي ظهرت على معيار كون القضايا ذات معنى، فقد اضطر مؤسسو هذه النظريّة إلى أن يعدّوها مجرّد اقتراح. وقد أحسّ موريس شليك (1936م) أنّه مجبور على تفسير القوانين العلميّة بأنها قواعد لا أحكام. ورأى أتو نيورات أنّ هذه النظريّة تعني أنّه علينا الغوص أعمق في العلاقات اللغويّة لنصل إلى ما بعد الطبيعة. وأوّل كارناب (1970م) هذا المبدأ بنوع من التواضع والاتفاق، وفي النهاية جاء بها إلى لغة الأشياء، وكما يصطلح عليها لغة الشعور المتعارفة، وجعلها أساسًا للّغة العلميّة[3].

وبالنظر إلى العقبات التي تواجه الفلسفة الوضعيّة، كانت أولى مراحل إطلاق الدور المعرفيّ المحدود على القضايا الدينيّة في المقالة المشهورة لجان فيزدن (1904م)[4]، وتذهب مقالته إلى أنّ القضايا الدينيّة لا يمكن أن تخضع للاختبار التجريبي، ولكنّ لها واقعًا خارجيًّا ولا يمكن عدّها قضايا ذهنيّة محضة[5].

بازيل ميتشل[6] (1917م) هو أيضًا من الفلاسفة الذين تقدّموا خطوة إلى الأمام، فاعتقد أنّ قضايا الدين هي ذات معنى معرفيّ وفق معيار الوضعيين، لقد سعى إلى الإشارة إلى أنّ بعض الحقائق كآلام البشر

(1) إيان باربور، علم ودين، ص279.

(2) براين مگي، فلاسفه بزرگ، ص202.

(3) هاملين، تاريخ معرفت سناسى، ص120.

(4) John Wisdom.

(5) إيان باربور، علم ودين، ص288-278.

(6) Basil Mitchell.

يمكن أن تعتبر مناقضة لدعاوى الدين، لذلك فإنّ هذا النوع من الدعاوى هو في الحقيقة يتحدّث عن الواقع بكلام ذي معنى. وفي نظر ميتشل فإنّ الاعتقادات الدينيّة هي على خلاف الفرضيّات التي يعمل على أساسها علماء الفيزياء هي ليست مجرّد فرضيات مؤقتة يمكن أن تتغيّر بتغيّر الحقائق؛ بل هي ترتبط بالإيمان الذي لا يمكن أن يتزلزل بسهولة[1].

خلاصة

1ـ ظهرت في العصر الحديث نظريّات عدّة حول النصوص الدينيّة وتفسيرها، وكانت تغاير النظريّات الكلاسيكيّة بشكل كبير.

2ـ أهم ما يميّز العصر الحديث أي ما بعد النهضة، ازدهار الرؤية الكونيّة المستندة إلى العلم والمنهج التجريبي وإلغاء الدين.

3ـ كان من أهمّ مزايا الثقافة الغربيّة في القرون الوسطى تحويل العلوم كلّها إلى علوم إلهيّة، واستبداد آباء الكنيسة، وقد أدّى ذلك إلى ردّة فعل عنيفة في العصر الحديث.

4ـ سيطرة المنهج التجريبي وظهور الفلسفة المعتمدة على الذاتية هما حدثان أساسيّان في العصر الحديث، تركا أثرًا كبيرًا على المناهج العلميّة والفلسفيّة والدينيّة.

5ـ تعتقد التجريبيّة أنّ كافة أفكار البشر مسبوقة نوعًا ما بالحسّ، ونتيجة ذلك هي التشكيك في كافة المفاهيم الميتافيزيقيّة بما في ذلك المعتقدات الدينيّة.

---

(1) پترسون وآخرون، عقل واعتقاد دينى، ص264.

6ـ على أساس فلسفة كانط الذاتيّة، فإنّ المعرفة ليست صورة صادقة وسليمة عن العالم؛ بل هي صورة يشترك في صناعتها الذهن والواقع.

7ـ تعني الوضعيّة في معناها المصطلح الإثبات التجريبيّ، وتطلق على الفلسفة التحقيقيّة والتي ينبغي على أساسها أن تعود كافة المفاهيم العلميّة والقضايا التجريبيّة إلى القضايا التي تنتهي إلى التأثرات الحسيّة والنتائج التجريبيّة المباشرة.

8ـ من وجهة نظر الوضعيين فإنّ معايير كون القضايا ذات معنى هي قابلية الإثبات والتحقيق التجريبي، وقابليّة التأييد التجريبيّ، أو قابليّة التكذيب التجريبيّ.

9ـ المعنى الأساسي لمبدإ قابليّة الإثبات والتحقيق هو قابليّة التجربة (الاختبار من خلال المشاهدة الحسيّة)، وهو الشرط الكافي لكون القضايا التركيبيّة ذات معنى.

10ـ من وجهة نظر الوضعيين فإنّ القضايا ذات المعنى هي على قسمين لا أكثر:

الأولى: القوانين العلميّة التي تحكي العالم الخارجي.

الثانية: القضايا التحليليّة.

ومن هنا، فإنّ القضايا الميتافيزيقيّة والأخلاقيّة والدينيّة هي خارجة عن نطاق التجربة والقوانين العلميّة، ولا تحمل أيّ مضمون معرفيّ، وعلى أساس ذلك فإنّ ما يميّز رؤية الوضعيين حول العلم والدين واللغة هما هذان التعارضان.

11ـ واجهت النظرية الوضعيّة الإشكالات الآتية:

الأول: الخلط بين كون القضيّة ذات معنى وبين طريق إثبات ذلك

المعنى. وذلك أنّ كون القضيّة ذات معنى يرجع إلى العلاقات الذهنيّة لكلّ قضيّة، أمّا قابليّة الإثبات فهي ترتبط بمنهج إثبات الصدق وعلاقة القضيّة بالخارج.

الثاني: أهمّ مشكلات مبدإ الاختبار والتحقق أنّه يجعل العلم نفسه خاويًا لا معنى له، وذلك لأنّه لو لم يكن مبدأ الوضعيّة قد أثبت بالتجربة، فإنّه سيكون هو نفسه بلا معنى بعد أن كان أساسًا لكلّ العلوم.

الثالث: على أساس هذا المنهج فإنّ مفاهيم علميّة كالوزن والسرعة وأمثالها مما هو من صنع الذهن ستكون بلا معنى، وكذلك النظريّات العلميّة المستندة إلى الفرضيّات النظريّة.

الرابع: لم يقدِّم أيّ بيان دقيق لهذه المعايير، وهي غير قادرة على إثبات الكليّة والضرورة الحاكمة على القوانين العلميّة.

الخامس: تلقت الوضعيّة المنطقيّة انتقادات جادّة من قبل أنصارها أيضًا، واتّهمت بأنّها تربّي في أحشائها نوعًا خاصًّا من الميتافيزيقيا (الماديّة).

اختبر معلوماتك

1- بيّن مفهوم العصر الحديث ومزاياه.

2- ما هي الآثار التي تركتها تجريبيّة هيوم وفلسفة كانط المتعاليّة على النظريّات الميتافيزيقيّة والدينيّة؟

3- ماذا تعني الوضعيّة؟ وما هو أساس النظريّة الوضعيّة في فلسفة العلم؟

4- إلى أيّ العوامل والظروف استندت النظريّة الوضعيّة في اللغة؟

5ـ ما هي معايير كون القضايا ذات معنى عند الوضعيين؟ اشرح وحلّل.

6ـ ما هي المشكلات الأساسيّة التي تواجه فلسفة العلم الوضعيّة؟

7ـ لماذا لا يمكن أن تكون نظريّة زيف لغة الدين وخوائها نظريّة متينة يمكن أن يدافع عنها؟

للبحث والتحقيق

1ـ عالج الأسباب التي أدّت إلى نشأة النظريّة الوضعيّة.

2ـ اكتب بحثًا حول مبدإ قابليّة التأييد التجريبي.

3ـ اكتب بحثًا حول الفوارق بين كون القضيّة ذات معنى وبين صدق القضيّة.

مصادر للمطالعة والبحث

1ـ آير. إي. جي، زبان، **حقيقت ومنطق**، ترجمة: منوچهر بزرگمهر، انتشارات علمى دانشگاه شريف، 1365.

2ـ مايكل پترسون وآخرون، **عقل واعتقاد دينى**، ص260ـ274.

3ـ چارلز تاليا فرو، **فلسفه دين در قرن بيستم**، الفصل الثاني، ترجمة: إنشاء الله رحمتي، دفتر پژوهش ونشر سهروردى، 1382.

4ـ بهاء الدين خرمشاهى، **پوزيتويسم منطقى**، مركز انتشارات علمى وفرهنگى، 1361.

5ـ أمير عباس علي زماني، **علم، عقلانيت ودين**، الفصل الرابع، انتشارات دانشگاه قم، 1383.

6_ Ferderick Ferre, **Language Logic and God**, New York, Harper & Row, 1969.

7_ John Hick, **Faith and Knowledge,** London, 1951.

الفصل الرابع
مدرسة التحليل اللغويّ ووظيفيّة لغة الدين

الأهداف

- توضيح النظريّة الوظيفيّة في لغة الدين ودراستها دراسة نقديّة.
- التعرّف على نظريّة الألعاب اللغويّة ومكوّناتها.
- معرفة لوازم ونتائج النظريّة الوظيفيّة في لغة الدين.
- نقد وتقييم النظريّة التحليليّة في لغة الدين.

1ـ لمحة تاريخيّة حول النظريّة الوظيفيّة في لغة الدين

رأينا ضمن دراستنا للنظريّات الكلاسيكيّة حول وظيفة لغة الدين أنّها وبالنظر إلى وظيفة الدين في الهداية كانت تذعن بواقعيّة النصوص الدينيّة وإفادتها للمعرفة. أما في العصر الحديث ومع ظهور الفلسفة التحليليّة فإنّ دور اللغة ووظيفتها قد شدّ اهتمام الفلاسفة التحليليّين أكثر من جوانب الكشف عن الحقائق. ومن هنا فإنّ تقييمهم لكون لغات العلوم والدين والفلسفة ذات معنى إنّما يرتبط بأدوار تلك اللغات.

ومضافًا إلى ذلك، فإنّه إلى جانب التفسير الوضعيّ للعلم ظهر منهج

آخر في فلسفة العلم حاصله أنّ النظريّات العلميّة هي مجرّد برامج أو مناهج مؤقتة للأهداف المطلوبة في الأبحاث العلميّة. وترى هذه الفئة أنّ النظريّات أدوات مفيدة في الافتراض والتحكّم الآلي، ويتمّ تقييمها على أساس ما تقدّمه من الفائدة لا على أساس ما تتوفّر عليه من الصدق. وقد اعتقد هذا الاتجاه من التحليل الفلسفي للعلم والذي يؤكّد على دوره العمليّ دون العلميّ، بوجود لغات مختلفة في العلم والفلسفة والدين وغيرها، يتمتّع كلّ منها بدوره الخاص ووظيفته المتميّزة.

وبعبارة أخرى: وبعد الالتفات إلى مشكلات النظريّة الوضعيّة في تقديم نظريّة متكاملة حول القضايا التي تتحدّث عن الواقع، والتي هي خارجة عن نطاق الأحكام الماديّة (كالقضايا الميتافيزيقيّة والدينيّة والأخلاقيّة)، فقد درست الوظيفيّة قيمة القضايا وكونها ذات معان بشكل أوسع ولم تحصرها بالمشاهدة الحسيّة[1].

وفي العقد الممتد من عام 1940 أكّد فلاسفة التحليل اللغوي على وظائف اللغة بدلًا من دراسة شروط قيمة القضايا وكونها ذات معان، الدراسة التي تربط اللغة بالواقع الخارجي. وحيث إنّ اللغات المختلفة تحمل في طيّاتها انعكاسات متفاوتة للفنّ والأخلاق والدين والفلسفة وغيرها، فقد أكّدوا أنّ لكلّ نوع من أنواع اللغة منطقه الخاصّ[2].

وهكذا، وخلافًا للوضعيّة التي حصرت العلم بالتجربة، وسعت إلى إلغاء القضايا الدينيّة، فإنّ التحليليّة اللغويّة ترى أنّ العلم والدين كليهما مجال للمجاز وللعقل على السواء، ولكنّ هذه المدرسة تصل في الغالب إلى أنّ العلم والدين لا علاقة لأحدهما بالآخر، ويسيران معًا في خطّين متوازيين. وتحاكم هذه المدرسة الفلسفيّة القضايا العلميّة والدينيّة على

(1) إيان باربور، **علم ودين**، ص213ـ215.

(2) المصدر نفسه، ص282.

أساس دور كلّ منهما في تحقيق وظائفه، لا على أساس صوابها وصدقها[1]. الوظائفيون في لغة الدين هم كنظرائهم في لغة العلم، فكما لا يرون السؤال عن وجود الإلكترون سؤالًا مفيدًا، فكذلك السؤال عن الحقائق الخارجيّة للقضايا الدينيّة هو ليس بالسؤال المفيد[2]. ومن هنا فإنّ هذا المنهج لا يرى لغة العلم ولغة الدين متقابلتين؛ بل هما مستقلّتان ولا صلة بينهما أبدًا.

ومن وجهة نظر المدرسة الوظيفيّة والتحليليّة، ليس للغة الدين شيء من جوانب المعرفة والكشف عن الحقيقة والواقع، وفي الوقت نفسه هي تبيّن أمرًا له قيمته، وقد دافعت عن هذه النظريّة شخصيّات عدّة، ومنهم فتغنشتاين وفليبس وفان بورن واستيس وبعض علماء الاجتماع والنفس المعروفين.

2ـ الألعاب اللغويّة عند فتجنشتاين في مرحلته الفكريّة المتأخرة

كما كان لنظريّة فتجنشتاين في المعنى التصويريّ تأثير كبير على النظريّة الوضعيّة، فقد كانت نظريّته المتأخرة المسمّاة بنظريّة وظيفيّة المعنى أو الألعاب اللغويّة نمطًا آخر ترك على لغة الدين أثرًا عديم النظير. ويمكن ملاحظة العناصر الأصليّة لنظريّته في المحاور الآتية:

أـ الأدوار المختلفة للّغة

أوائل القرن العشرين، اعتقد غالبيّة الفلاسفة التحليليين والمناطقة بما فيهم فتجنشتاين أنّ اللغة (في القضايا التركيبيّة) لا تؤدّي سوى وظيفة واحدة وهي تصوير عالم الواقع. ويمكن لهذا التصوير الذهني أن يكون مطابقًا للواقع أو غير مطابق. لكنّ فتجنشتاين ذهب في نظريّته الثانية إلى خطإ النظريّة التصويريّة؛ فنحن لا نلتقط صورة عن الحقيقة الخارجيّة؛ بل

(1) بترسون وآخرون، عقل واعتقاد ديني، ص271.

(2) باربور وآخرون، علم ودين، ص200.

اللغة هي كاللعبة لها أشكال مختلفة وأدوار متنوّعة (ألعاب لغويّة) لا ماهيّة مشتركة بينها، ولكلّ من العلم والفنّ والفلسفة والدين والتصوّف والعرفان لغته الخاصّة[1]. ولا يوجد خارج الألعاب اللغويّة نقطة ارتكاز يمكن لنا أن نقيّم من خلالها العلاقة بين اللغة والواقع. ومن هنا فعلى الفيلسوف أن لا يسعى إلى بناء صورة أكثر تطابقًا مع الواقع؛ بل لا معادلة منطقيّة تنصّ على ذلك، ومن واجب الفيلسوف أن يبقيَ كلّ شيء على حاله التي هو عليها، وأن يراقب لغة الناس، وتنحصر وظيفته في تحليل ما يقال لا غير[2].

ب- معنى اللغة في نطاق الاستعمال

إنّ المشكلات التي نجمت عن مأزق التجريبيّة في تحديدها لمعيار معاني القضايا، دفعت بفتجنشتاين إلى تقديم معيار أكثر شمولًا للغة ومعناها يمكنه أن يستوعب المفاهيم المختلفة. ومن هنا فقد رأى في نظريّته الأخيرة -أعني الدراسات الفلسفيّة- أنّ معنى قضيّة ما هو مرتبط باستعماله ضمن قطاعه اللغوي؛ ومن هنا فإنّ كلًّا من العلم والفنّ والفلسفة والعرفان وغيرها يعدّ ذا معنى بلحاظ الاستعمالات المختصّة به في مجاله. وبتعبير آخر، فإنّ من عناصر نظريّة فتجنشتاين الربط بين معاني المفردات واستعمالاتها في قضيّة لغويّة واحدة. ولكن يمكن لتلك القضيّة اللغويّة أن تكون علميّة أو فنيّة أو دينيّة أو فلسفيّة أو عرفانيّة أو أن تنتسب إلى قطاع آخر مشابه. ومن وجهة نظر هذه النظريّة فإنّ معنى مفردة من المفردات أو جملة من الجمل هو الاستعمال نفسه الذي تستعمل فيه عند العرف. ولمعرفة المعنى لا ينبغي أن نقتصر على السؤال عمّا تحكيه هذه الكلمة أو الجملة؛ بل لا بدّ من أن نسأل: ما هو الاستعمال الذي تستعمل فيه[3]؟

---

(1) هادسون، لوديوك فتغنشتاين، ص99.

(2) لاريجاني، «زبان دين»، ص46؛ براين مگي، فلاسفه بزرگ، ص535.

(3) هادسون، لوديوك فتغنشتاين، ص95؛ براين مگي، فلاسفه بزرگ، ص543.

ج- الصور المختلفة للحياة

العنصر الثالث في نظريّة فتغنشتاين هو أنّ منشأ ظهور اللغات المختلفة هو مجالات الحياة بصورها المختلفة التي يعيشها الإنسان. وللّفظ في كلّ صورة من صور الحياة استعماله الخاص المغاير لاستعماله الآخر في سائر الصور؛ فالجوّ الفكريّ لدى لفيلسوف يختلف عنه لدى الفنّان، وكذلك الجوّ الفكريّ لدى المتصوّف والعارف إذا ما قيس إلى العالم التجريبيّ؛ ومن هنا فإنّ لكل من العلم والفلسفة والدين وسائر القطاعات كيفيّة خاصّة من الحياة وكذلك من اللغة. والنتيجة أنّ معاني اللغة ستكون هي الأخرى متفاوتة بتفاوت صور الحياة ومجالاتها، تمامًا كما إنّ الخرضوات والأدوات نفسها تستخدم في كلّ مجال بأشكال وصور متفاوتة[1].

د- فهم كلّ لغة هو بالمشاركة في حياتها

العنصر الرابع من عناصر نظريّة فتغنشتاين هو أنّه على أساس النظريّة الوظيفيّة لا بدّ للحصول على فهم صحيح لأيّ لغة من أن تحيا في داخل تلك اللغة؛ وذلك أنّ لكلّ لغة ارتباطها الخاص بكيفيّة حياتها، فالحياة الدينيّة لها لغتها، والحياة العلميّة لها لغتها، ولـذا فليس للعلم والدين والفلسفة أيّ بناء، وهي لا تكتسب تأييدًا عقلانيًا ولا تقبل الإثبات. ونحن ليس لدينا خارج نطاق هذه اللغات الخاصّة أيّ لغة مستقلّة يمكن أن تقيّم على أساسها صور الحياة ومجالاتها المختلفة.

ومن هنا لا يمكن تقييم لعبة لغويّة خارج نطاقها الخاصّ؛ ولذلك أكّد فتجنشتاين أنّه لا يمكن أن تدرس قيمة معطيات أيّ لغة على أساس معايير

---

(1) رضا أكبري، «از بازى زبانى تا باور ايمانى»، مجلة: نامه فلسفه، العدد 7، ص175، ناقلًا عن: فتغنشتاين، تحقيقات فلسفى، ص23.

لغة أخرى. وهو يرى أنّ النزاعات العقدية التي لا نهاية لها بين العلم والدين نشأت من توهّم أنّ لهما لغة واحدة ويخضعان لمعيار واحد، والحال أنّهما لعبتان مختلفتان وترتبطان بعوالم مختلفة ولكلّ منهما معاييره الخاصّة[1].

وبناء على النظريّة الأخرى لفتجنشتاين من المعيار الوضعي للمعاني (التحقيق التجريبيّ، والتكذيب أو التأييد) لا قيمة إلا لنوع واحد من الألعاب اللغويّة (لعبة العلم اللغويّة). ولكنّنا نواجه العديد من الألعاب اللغويّة الأخرى لكلّ منها معيارها الخاصّ؛ ولذا فلا يمكن أن يجعل نظام لغويّ واحد معيارًا وحيدًا لكافّة أنواع الألعاب اللغويّة. ووفق هذه النظريّة فإنّ اللغة التي لا معنى لها هي اللغة التي ليس لها استعمال خاصّ في القطاع اللغويّ.

3ـ لوازم نظريّة اللغات المختلفة

أولًا: نفي المعيار الكليّ المشترك

من لـوازم خصائص نظريّة فتجنشتاين نفي أيّ نـوع من المعايير والقواعد للغة ما، سواء كانت هذه اللغة علميّة أو دينيّة. وعلى أساس نظريّته فإنّه ليس لدينا لغة مستقلّة وأشمل من كلّ اللغات، ويمكن أن تقيّم صور الحياة ولغاتها معًا.

لا بدّ لفهم أيّ لغة من اللغات أن تعرف أجواءها أو الحياة المتناسبة معها. وبتعبير آخر، لا بدّ من الدخول إلى عالمها الخاصّ. يؤكّد فتجنشتاين أنّ غير المؤمن لا يمكنه أن يدرك لغة الإيمان؛ وذلك لأنّ فهم لغة الدين تتطلّب تجربة دينيّة، تمامًا كما يحتاج من يريد أن يفهم لغة التصوف والعرفان أن يدخل إلى ذلك العالم، وأن يكون على حظّ من التجارب

---

(1) صادق لاريجاني، «زبان دين»، ص43؛ محمود خاتمي، «ويتگنشتاين ودين»، مجلة: فلسفه، ص217؛ براين مگي، فلاسفه بزرگ، ص535.

العرفانيّة. ومن هنا فإنّ فتجنشتاين يعتقد أنّ المؤمن عندما يقول: الله موجود، فإنّ الملحد في المقابل يقول: الله غير موجود، وليس بين هذين القولين تناقض؛ لأنّه ليس لهذين فهم مشترك لكلاميهما، ولا يدرك أحدهما ما يقوله الآخر.

ثانيًا: الإيمانيّة ونفي العقلانيّة

ومن خصائص نظريّة فتجنشتاين في مرحلته الفكريّة الثانية في ما يتعلّق بلغة الدين نظريّته حول حقيقة الإيمان والتي تسمّى الإيمانيّة. يرى فتجنشتاين أنّ الإيمان هو نوع من الإحساس الداخليّ الفرديّ، وليس أمرًا معقولًا يخضع للضوابط المنطقيّة العامّة.

وبملاحظته للاختلاف بين لغتي العلم والدين، وبنفيه لكلّ نوع من المعايير والقواعد العامّة لتقييم اللغات، يستنتج أنّ مفاهيم الدين ترجع إلى صورة خاصّة من الحياة ولها قواعدها الخاصّة ومنطقها الخاصّ. لذلك لا بدّ لفهمها من أن يُنظر إليها من داخل لعبتها، ولا بدّ من أن يكون معتقدًا بالدين وأعماله (اللغة الفاعلة). ومن هنا فإنّ الاستفادة من «اللغة الناظرة» وإدخال قواعد ألعاب لغويّة أخرى فيها مثل لغة العلم هو أمر خاطئ. ويرى فتجنشتاين أنّ الإيمان حالة نفسيّة عاطفيّة خاصّة وليست أمرًا عقليًّا[1]:

لو كان السيد «لوي» متديّنًا ويقول إنّه معتقد بيوم القيامة، فأنا لا أعلم لأقول أنّي فهمته أم لم أفهمه[2].

---

(1) Ludwig Wittgenstein, **Lectures and Conversations on Oxford: Psychology and Religious Belief**, p. 62 & 301; Ludwig Wittgenstein, **A Lecture on Religious in Philosophy of Religion: An Athlogy**, p. 460.

(2) خاتمي، «ويتگنشتاين وديـن»، ص216، نقلًا عن: ويتگنشتاين، **درس گفتارها**، ص2-71؛ خاتمي، **فرهنگ وارزش**، ص50-83، خاتمي، **تحقيقات فلسفى**، بند 373؛ پترسون وآخرون، **عقل واعتقاد دينى**، ص47-57.

وحسب هذه النظريّة، فإنّ المفاهيم الدينيّة كالله والمعاد والخطيئة تفتح صورًا من الحياة تتوفّر عليها حياة المتديّنين. أمّا الإيمان الدينيّ فهو لا عقلانيّ ولا غير عقلاني؛ بل هو فوق العقل. وذلك بمعنى أنّ الدين هو ليس نظريّة أو فكرة عقلانيّة بل هو تعهّد نفسيّ أمام ما يؤمن به الإنسان المؤمن. القضايا الدينيّة هي إعلان للتعهّد أمام صورة خاصّة للحياة، ولغة الدين التي تحتوي على مجموعة من الألعاب اللغويّة الخاصّة لدى المؤمنين هي التي تحمل هذا التعهّد. ومنطق هذه اللغة هو منطق التحمّس والإحساس والالتزام الفرديّ أمام ما يؤمن به المؤمن، لا منطق البحث والبرهان.

والإيمان وفق الرؤية الإيمانيّة مساحة مستقلة، ولا حاجة في فهم القضايا الدينيّة إلى ما هو خارج عن دائرة الإيمان. ومن هنا فإنّ تقديم المفاهيم الدينيّة بصورة علميّة استدلاليّة هو أمر لا يمكن القبول به، والأدلّة العقليّة والنقليّة أو المشاهدات الباطنيّة لا فائدة ترتجى منها في هذا المجال، وهي ناشئة من نوع من الخطإ والخرافة. وعلى هذا فإنّ ما يعطي الآداب والعقائد الدينيّة معنى هو دورها الذي تؤدّيه في حياة وأعمال المتديّنين[1].

وعلى هذا، فرغم سعي العلماء عبر تاريخ الفكر في البحث عن الأدلّة العقليّة للمعتقدات الدينيّة، ترى النظرية الإيمانيّة أنّ هذا البحث لا هو لازم ولا مقدور. إنهم يرون أنّ لكل من المجالات المختلفة من العلم والدين والفنّ والفلسفة وغيرها عالمه الخاصّ. فالاستعانة بالعلم خارج نطاقه أمر غير ممكن، كما إنّ من المحال الاستعانة بالدين خارج إطار عمله. وبعبارة أخرى: فإنّه لا يمكن لمعيار خارجيّ أن يدخل إلى مساحة داخليّة ليعمل على تقييمها، ومن هنا كان كيركيجارد يرى أنّ الدين ليس عقلانيًّا، يريد بذلك أنّه لا ينبغي إخضاعه للمعايير العقلانيّة.

---

(1) خاتمي، «ويتگنشتاين ودين»، ص217، نقلًا عن: ويتگنشتاين، درس گفتارها، ص5-82؛ لاريجانى، «زبان دين»، ص42.

الرأي الذي يتبنّاه فتجنشتاين على ضوء الإيمانيّة في لغة الدين هو فرادة تلك اللغة وخصوصيّتها، ومن النتائج الغريبة التي يستنتجها من نظريّته هو أن الملحد والموحّد لو تحدّثا عن بعض المعتقدات بين نافٍ ومثبت، فإنّ حديث كلّ منهما لا يأخذ بالاعتبار حديث الآخر، ولا يناقض ولا يخالف أحدهما الآخر؛ وذلك لأنّ هذين الحديثين يمثّلان نحوين من أنحاء الحياة، ولا يمكن أن يقيّم أيّ منهما خارج نطاقه الخاص[1].

وهكذا ترتكز الإيمانيّة إلى أنّ أنظمة الاعتقاد الدينيّ لا ترتبط بالتقييم العقلاني، وأنّ علينا أن لا نتعاطى مع المعتقدات الدينيّة تعاطينا مع النظريّات العلميّة أو الفلسفيّة فنختبرها من خلال التجربة أو ننقدها بالأدلّة العقليّة. ومن يسعى إلى دراسة المعتقدات الدينيّة دراسة عقليّة أو تجريبيّة فإنه لا يملك صورة صحيحة عن حقيقة الإيمان الديني[2].

ومن هنا فإنّ القضايا الدينيّة في نظريّة فتجنشتاين لم تكن ناظرة إلى أيّ نوع من أنواع الواقع سواء التجريبيّ أو المجرّد، ولا تدعو إلى أيّ معرفة. فمن كان يؤمن بالآخرة فلا يستفيد من الجمل الخبريّة التي تستعمل للحكاية عن الواقع، وإنّما هو يظهر ما يتعهّده في نفسه. ولا تفوتنا الإشارة إلى أنّه رغم اعتقاده أنّ ماهيّة الدين هي غير توصيفيّة وغير معرفيّة فإنّه يعدّ الدين منظومة مقنّنة[3] ونوعًا من الخطاب المستقلّ. هذا الخطاب الدينيّ يقدّم نظريّات مختلفة عن نظريّات الرؤية العلميّة حول العالم والحياة، ولا يمكن أن نقول إنّه مطابق للواقع، كما لا يمكن أن نقول إنّه غير مطابق، فالخطاب العلميّ لا يمكنه أن يثبت أنّ الخطاب الدينيّ خالٍ عن الأساس المعرفيّ، ولا يمكنه أن يثبت أنّ هذا الخطاب زائف خاوٍ من المعنى[4].

---

(1) لاريجانى، «زبان دين»، ص43.

(2) علي زماني، زبان دين، ص181.

(3) Grammatical.

(4) خاتمي، «ويتگنشتاين ودين»، ص216ـ217، نقلًا عن: ويتگنشتاين؛ درس گفتارها، ص59ـ63، =

4ـ اللغة الإنشائيّة الأخلاقيّة

ومن الذين تابعوا فتجنشتاين في اعتقاده أنّ اللغة البشريّة ظاهرة معقّدة تتألّف من العديد من الألعاب اللغويّة فون بورن (1942م).

يرى فون بورن أنّ الجمل في النصّ الدينيّ لا تكشف عن حقائق في عالم الوجود؛ بل يتمثّل دورها الحياتي في أنّها تكشف عن وجوه إنسانيّتنا[1]. فجملة: «الله بعث عيسى بعد موته» تحكي عن الإيمان، وهي للحديث عن عيسى واستمرار نفوذه وتأثيره. ومن هنا فإنّ دور هذه الجملة عند المؤمنين يختلف عنه لدى المؤرّخين. يرى فون بورن أنّ السؤال عن أنّ كلمة الله هي اسم لشخص أم لشيء من الأشياء هو سؤال لا معنى له، وبعبارة أخرى: هل توجد حقيقة[2] يمكن أن يطلق عليها هذا الاسم؟ هل ترجع هذه الكلمة إلى شيء له حقيقة في الخارج؟ فهذا النوع من الأسئلة يرجع إلى العلوم الفيزياتيّة أو سائر الدراسات اللغويّة التي تهتمّ بالواقع الخارجيّ[3]. وهذا النمط من التفكير يعكس بدقّة عقيدة الحسيّين حول السؤال عن وجود الإلكترون.

ومن الذين عملوا على توسيع نطاق النظرة غير المعرفيّة إلى لغة الدين عند فتجنشتاين فليبس؛ فهو يعتقد أنّ لغة الدين إنشائيّة، وغايتها قبل أيّ شيء غاية أخلاقيّة، وقد درس موضوعَي خلود النفس والعبادة على ضوء نظريّة الألعاب اللغويّة عند فتجشنشتاين، وانتهى إلى أنّ الاعتقاد بالحياة الخالدة هو خير محض ينبغي أن تقيّم على أساسه حياة الإنسان، هذا على الرغم من أنّ النظرة التقليديّة المسيحيّة التي ترى أنّ الاعتقاد بخلود النفس

= خاتمي، **فرهنگ وارزش**، ص52، 61، 87؛ خاتمي، **تحقيقات فلسفي**، بند 23.

(1) Paul Von Buran، **The Secular Meaning of the Gospel: Based on an Analysis of Its Language**, p. 101.

(2) Object.

(3) بيترسون وآخرون، **عقل واعتقاد ديني**، ص271ـ273.

يعني القبول بنوع من الحياة الخالدة. إنّ خلود النفس أو الأبديّة ليس حديثًا عن استمرار الحياة، ولكنّه نوع من الحكم الأخلاقي حولها، والمقصود من النفس هو الشخصيّة الأخلاقيّة للإنسان، وليست أمرًا ميتافيزيقيًا. إنّ معنى قضيّة الخلود هو أن نعطي أرواحنا ما نستطيع من العمق[1]. وأما حول العبادة فهو يرى أنّ الصلاة والدعاء تلقين النفس.

ومن الذين اعتقدوا أنّ لغة الدين خالية عن الجانب المعرفيّ بريث وايت[2] (1900م)، فقد تعرّض لهذا البحث ضمن مقالته «عقيدةُ تجريبيّ حول الدين»[3]، حيث رأى أنّ أيّ جملة من الجمل لا تملك معنى إلا إذا قادت المخاطب نحو أمر ما وأجبرته على القيام بردّة فعل. كان بريث وايت يعتقد أنّ القضايا الدينيّة تعتبر ذات معنى من حيث كونها تؤدّي دورًا أخلاقيًا من خلال صياغتها الإنشائيّة، وغايتها هي التوصية بنوع خاصّ من الحياة.

عندما يقال: «لا ينبغي الكذب» فهذا يعني أنّ مراد المتكلّم هو أنّه عازم على الابتعاد عن الكذب ويدعو الآخرين إلى ذلك أيضًا.

يرى بريث وايت أنّ إحدى مميّزات لغة الدين هو أنّها تورد حكايات تصوّر الحياة الأخلاقيّة، ومن هنا فإنّ كافّة الأديان تحتوي على نوع من القصص البنّاءة[4] يؤدّي التصديق (النفسيّ) بها إلى تسامي الإنسان. وفي تقييم النصوص المقدّسة لا ينبغي أن نبحث عن معيار الصدق والكذب ومطابقتها وعدم مطابقتها للواقع؛ بل علينا أن نبحث عن تأثيرها النفسي وآثارها من خلال دراستها دراسة تاريخيّة.

---

(1) هيك، فلسفه دين، ص198، نقلًا عن:

D. Z. Phillipsm, **Death and Immortality**, p. 43-48.

(2) R. B. Braithwaite.

(3) An Empirircists View of the Nature of Religious Belief.

(4) Long Story.

يرجع كلام بريث وايت في أساسه إلى أنّ القضايا الدينيّة هي من نوع القضايا الأخلاقيّة التي هي إنشائيّة بطبعها لا خبريّة تحكي عن الواقع. هذه القضايا الإنشائيّة الأخلاقيّة تدلّ على شيء، غير أنّها لا تحكي عن شيء، تمامًا كما إنّ كلّ معلول يدلّ على علّته، غير أنّه لا يحكي عنه. جملة «الكذب قبيح» هي نوع من الصوت يدلّ ـ كردّة فعل ـ على استياء المتكلّم من الكذب وحبّه للصدق، وإضافة إلى قصد المتكلّم وتعهّده، هي تتضمّن نوعًا من التوصية للمخاطب. وهو يرى أنّ هذه القصص مجعولات مفيدة لا تأكيد على حقيقيّتها، ولا إيمان شديدًا على القبول بها، ولكنّها دائمًا تمثّل مصدر إلهام للعمل[1].

5ـ الحث والتحريض في لغة الدين

من أهمّ النظريّات التي تصبّ في الاتجاه الوظيفيّ نظريّة ستايس[2]، أحد الفلاسفة التحليليّين، والذي رأى في كتابه «Time and Eternity» (الزمان والأبديّة) (1952) أنّ الوظيفة الأساس في لغة النصّ الدينيّ هي الإنشاء، ورأى أنّ مفادها هو إثارة التجربة الروحيّة. وهو يعتقد أنّ للّغة أدوارًا أساسيّة ثلاثة:

1ـ الدور التوصيفيّ[3] وتؤدّيه لغة العلوم التجريبيّة، والنقليّة التاريخيّة، والفلسفيّة.

2ـ الدور التحريضيّ[4] وتؤدّيه لغة الدين والتصوّف والعرفان.

---

(1) إيان باربور، **علم ودين**، ص282؛ بيترسون وآخرون، **عقل واعتقاد ديني**، ص269ـ270؛
Ian Ramsy (ed.), **Christian Ethics and Contemporary Philosopy**, p. 68.
(2) W. T. Stace.
(3) Descriptive.
(4) Evocative.

3ـ الدور العاطفي أو الإحساسي(1) وتؤدّيه لغة الشعراء.

تستند نظريّته في لغة الدين إلى المقدّمات الآتية:

أولًا: يتكوّن العالم من مجالين(2): زماني وغير زماني (مجرّد).

ثانيًا: كلّ واحد من هذين المجالين يعرف بمعرفة مختلفة، فالزمانيّات تعرف بالعلم الحصوليّ، والمجرّدات بالعلم الحضوريّ.

ثالثًا: كما إنّ لكلّ مجال من هذين المجالين معرفة خاصّة به، له لغة خاصّة أيضًا. ويرى ستايس أنّ كل ما يقوله الدين يرجع إلى مجال المجرّدات، فلا تعارض بين العلم والدين(3).

6ـ الوظائف الفرديّة والاجتماعيّة للدين

ثمّة ما يشبه نظريّات الفلاسفة التحليليّين، وهو نظريّة بعض علماء الاجتماع وعلماء النفس الذين يرون أنّ المفاهيم الدينيّة هي مجعولات مفيدة تؤمّن الأهداف الاجتماعيّة والنفسيّة المهمّة، مثل تهيئة الأرضيّة لمنظومات القيَم التي تحمل الترابط والانسجام والاستقرار الاجتماعي، أو توجد الأمن النفسي(4).

ففرويد ويونغ وأريك فروم يعتقد كلّ واحد منهم ـوعلى طريقته الخاصّةـ أنّ الدين وسيلة للأخلاق. وعلى أساس رؤية هؤلاء: «القضايا الدينيّة ليست ذات حقيقة، غير أنّها في الوقت نفسه تصبّ في خدمة الأخلاق، وبعبارة أخرى: فإنّ الاعتقاد بهذه القضايا هو سبب للتكامل

(1) Emotive.
(2) Realm.

(3) بل إدواردز، دائرة المعارف فلسفى، ج7، ص169ـ173.
(4) إيان باربور، علم ودين، ص284.

الأخلاقي، وإن كان ذلك الاعتقاد غير مطابق للواقع، ومن هنا فإنّ رؤية هؤلاء حول لغة الدين هي الأخرى رؤية غير معرفيّة». وعلى هذا فإنّ هؤلاء يعتقدون أن أساس نظريّات: إبراز الإحساسات الدينيّة-الشعائريّة، والإنشائيّة-الأخلاقيّة، وغيرها يرجع إلى شيء آخر لا يمتّ إلى إفادة المعرفة من لغة الدين[1].

7- نقد الوظيفيّة

1- ما أساس الوظيفيّة؟

تستنند الوظيفيّة في لغة الدين إلى قاعدة أخرى هي الاستعمال في معنى. وهنا يطرح السؤال الآتي:

ما الدليل على صحّة نظريّة الاستعمال في معنى لكي تستند إليها الوظيفيّة في لغة الدين؟ وبعبارة أخرى: لماذا نجعل معاني الألفاظ محصورة في نطاق الاستعمال؟!

وبالالتفات إلى أنّ الاستعمال ناشئ من وضع الألفاظ لمعان خاصّة، فإنّ ربط أصل المعنى بمقام الاستعمال عمل بغير مبرّر. وإذا كان أساس هذه النظريّة غير ثابت، فسيكون بناؤها على غير أساس.

2- الغفلة عن روح اللغة ودورها الأساس

إنّ روح اللغة ودورها الأساسيّ في كافّة استعمالاتها هو تصوير الحقائق، وكما يقول جون سرل فإنّ أكثر جوانب نظريّة فتجنشتاين بعثًا على اليأس هو تضادّها مع محاولات تصوير حقيقة وظيفة اللغة وعلاقتها بالعالَم. وهذا التضادّ غالبًا ما ينشأ عن الخطإ في الرؤية، ومن ذلك إعراضه

---

(1) رام نات، «فلسفه دين، حقائق وابهام ها»، مجلة: كيهان فرهنگى، العدد 4.

عن خصوصيّة اللغة في تصوير الحقائق[1]، والتي تمثّل دائمًا حقيقة اللغة، ثمّ عمله على إثبات أنّ اللغة متشكّلة من أدوات مختلفة لإعطاء علامات للآخرين. وهذا التصوّر أوصله إلى أنّ أنواع استعمالات اللغة وألعابها غير محدودة. لكن لا بدّ من الالتفات إلى أنّ خصوصيّة تصوير الحقائق هي محور الألعاب اللغويّة كلّها، ومن هنا فهذا المعيار لفهم الخطاب الدينيّ من خلال النظر إلى ما يؤدّيه في حياة الناس هو إغفال لحقيقة أساسيّة؛ وذلك لأنّا ما لم نلتفت إلى أنّ الخطاب الدينيّ يكشف عن شيء وراءه، فسوف لن ندرك حقيقة دوره في الحياة، فالناس إنّما يشاركون في لعبة اللغة لأنّهم يعتقدون أنّ وراءها حقيقة أخرى هي التي تعطيها معنى وهدفًا، فهم إنّما يدعون لأنّهم يعتقدون أنّ ثمّة إلهًا يسمع دعاءهم من وراء دائرة هذه اللغة[2]. فالرؤية الوظيفيّة التي طرحت لحفظ حدود لغة الدين، هي نوع من الفرار من الجواب على السؤال الأساس، وتسليم بالنظريّة الوضعيّة، وتفريغ للغة الدين عن إفادة أيّ معرفة[3].

3ـ الحكم بعدم الحكم

إنّ القول بنظريّة تعدّد اللغات والادّعاء باستقلال كلّ من مجالات العلم والدين والفنّ والأخلاق والفلسفة بعضها عن الآخر، وبعدم إمكان أن يحكم أيّ منها في حقّ الآخر، هو بنفسه نوع من الحكم في حقّ العلم والدين وإخوتهما، وهنا يحقّ لنا أن نسأل: في أيّ مجال من المجالات يطبّق هذا الحكم؟ وما هو دليل صوابه؟ فإن كانت دعوى تعدّد اللغات صحيحة، علم أنّ من الممكن أن نحكم بصدق أو كذب القضايا في مختلف اللغات،

---

(1) Representation.

(2) براين مگي، فلاسفه بزرگ، ص536.

(3) پترسون وآخرون، عقل واعتقاد ديني، ص273.

وأنّ في ذهن الإنسان مجالًا رحبًا يسع جميع اللغات وبإمكانه أن يحاكمها جميعًا.

4ـ الإبهام حول مفهوم صور الحياة

ما هو مفهوم صور الحياة والذي هو الأساس لفكرة تعدّد اللغات؟ وما هو المعيار في تمايز هذه الصور؟ التفسير الذي يتّفق عليه أبناء هذه النظريّة هو أنّ «كيفيّة الحياة التي تشمل كافّة الأطر الثقافيّة والفكريّة لكلّ إنسان، والبناء الثقافي والاجتماعي الذي يعيش فيه هو الذي يشكّل صورة الحياة». وهذا التفسير لا يعطي مفهومًا دقيقًا، ومن هنا فلنا أن نسأل: هل يوجد معيار للتمييز بين أنحاء الحياة؟ وقد كانت هذه الأبحاث تسعى إلى إثبات أنّ لغة الدين مستقلّة عن لغة العلم، فما هو الآن معيار التمييز بين أنحاء الحياة وصورها؟ ومضافًا إلى هذا السؤال لنا أن نطرح سؤالًا آخر هو هل إنّ الأديان المختلفة تعدّ حياة واحدة أمّ أنّ كلّ دين هو عبارة عن حياة مستقلّة؟ وهل المذاهب الداخليّة في كلّ دين هي أنواع مختلفة من الحياة أم حياة واحدة؟ فما هو معيار التمييز[1]؟

وكما ذهب ميكائيل مارتن في كتاب «الإلحاد: تبرير فلسفي»[2]، فإنّ صورة الحياة التي عدّت سببًا في ظهور الألعاب اللغويّة المتعدّدة هي في غاية الإبهام ولا معيار لها. وهل لكلّ حزب سياسيّ كالنازيّة والفاشيّة صورة خاصة للحياة وبالتالي لها لعبتها اللغويّة الخاصّة؟ أم أنّ كافّة الأحزاب السياسيّة هي ذات لعبة سياسيّة واحدة تدعى اللعبة اللغويّة السياسيّة؟ وهكذا علينا أن نسأل عن اللغة الدينيّة أنّها هل تتضمّن لعبة لغويّة دينيّة واحدة؟ أم أنّ لكلّ دين أو مذهب أو فرقة دينيّة لغتها الخاصّة؟ لازم الاحتمال الأوّل هو أن يكون للفرق الصغيرة في داخل المذهب لغتها فمثلًا

(1) لاريجاني، «زبان دين»، مجلة: پيام حوزه، العدد 2، ص49.

(2) Atheism: a Philosophical Justification.

لا تفهم إحدى فرق البروتستانط ما تقوله الفرقة الأخرى منهم، ولكن من الواضح أنّ القبول بهذه اللوازم لا يتلاءم مع التجربة والواقع[1].

5ـ انعدام الانطباق الشامل على لغة الدين

لو صحّت النظريّة الوظيفيّة فإنّها لا تنطبق إلا على الصفات الأخلاقيّة لله، ولا على صفاته الغيبيّة. فالقضايا الميتافيزيقيّة مثل: الله أزليّ وأبديّ، أو الله هو الكمال المطلق، لا يمكن أن تكون ذات مضمون أخلاقيّ؛ وذلك لأنّها خارجة عن دائرة اختيار الإنسان.

6ـ نفي الإدراك الوجداني

إنّ تحويل القضايا الدينيّة إلى قضايا أخلاقيّة بغير أن تكشف عن الواقع الخارجيّ هو أمر مخالف لوجداننا؛ فكلمات الأنبياء والنصوص الدينيّة إنّما هي مؤثّرة لأنّها تعتمد على المعطيات العقلانيّة والمعرفيّة التي تحكي الواقع الخارجيّ، ورمز بقاء الدين هو ملاحظته للواقع لا مجرّد تأثيره النفسيّ. إنّ الوظيفيّة واقعة في ما يشبه مأزق الإيمانيّة، فمن خلال حصرها لغة الدين في دائرة خاصّة تجعلها عاجزة عن الجواب عمّا يتعلّق بجانبها الإخباري والمعرفيّ. وفي هذا التفسير الجديد تمسي التعابير والاصطلاحات الدينيّة خاوية عن فحواها الماورائي الذي كانت تتمتّع به على الدوام[2].

7ـ الفهم الخاطئ عن بنية لغة الدين

لم تفهم هذه النظريّة بشكل صحيح بنيَة لغة الدين المعقّدة والتي تشتمل على قضايا ميتافيزيقيّة وأخلاقيّة وتاريخيّة وطبيعيّة وما شابه ذلك،

---

(1) أكبري، «از بازى زبانى تا باور ايمانى»، مجلة: نامه فلسفه العدد 7، ص183، نقلًا عن: پويمن از گفته هاى مارتين در: P. Pojman (ed.), **Philosophy of Religion: an Anthology**, p.470

(2) هيك، فلسفه دين، ص200.

الأمر الذي يجعلها تقف عاجزة عن الإجابة على السؤال الأساسيّ القائل: هل يمكن الحديث باللغة الإنسانيّة عن الحقيقة الغائيّة والتي هي الله تعالى عند أتباع الأديان؟ وكذلك هو الحال في ما يتعلّق بالآخرة وسائر مسائل الدين. وهذا ما يثبت أنّ الدين هو منهج للحياة وليس مجرّد مجموعة من الآراء والمعتقدات. غير أنّ هذه النظريّة تغفل عن مسألة أساسيّة هي أنّ الأعمال والواجبات الدينيّة في أيّ مجتمع هي مسبوقة دائمًا باعتقادات خاصّة. وخلافًا للنظريّة الأداتية[1] التي ترى أنّ المعتقدات الدينيّة هي مصنوعات إنسانيّة تفيد في تحقيق بعض الأهداف الخاصّة. وحسب تعبير كابلستن فإن كانت الألفاظ التي تتحدّث عن الله خالية عن أيّ معنى سوى إيجاد شعور معيّن أو سلوك خاص لدى المخاطب فمن الصعب أن نقبل بتأثيرها[2].

خلاصة

1ـ مع ظهور الفلسفة التحليليّة التي اهتمّت بالبعد الوظيفيّ للّغة على حساب بعدها التصويريّ وكشفها عن الحقائق، وكذلك نظريّة الوظيفيّة في فلسفة العلم، والتي تعدّ النظريّات العلميّة مجرّد وسائل مفيدة للحدس والسيطرة العلميّة، مع ظهور ذلك تحقّقت أرضيّة مناسبة للاهتمام بدور لغة الدين بدلًا من البحث عن مدى إفادتها للمعرفة.

2ـ بدلًا من الاهتمام بمعايير كون القضايا ذات معان بحيث ترتبط بالحقائق الخارجيّة، اهتمّ الوظائفيّون بوظائف اللغة وقطاعاتها. وحيث إنّ اللغات المختلفة تعكس علاقاتها المختلفة مع الفنّ والأخلاق والدين والفلسفة، فقدّ صرّح هؤلاء أنّ لكلّ نوع من اللغات منطقه الخاصّ. ومن هنا وانطلاقًا من الرؤية الوظيفيّة حلّ التوازي بين اللغات مكان التعارض.

---

(1) Instrumentalism.

(2) كابلستون، فلسفه معاصر، الفصل 7، ص117.

3ـ من وجهة نظر الوظيفيّة والتحليليّة اللغويّة ليس للغة الدين أيّ طابع معرفي يكشف عن الواقع، غير أنّها تبيّن أمرًا له أهميّته. وثمّة شخصيّات عدّة مثل فتجنشتاين فليبس، فون بورن، ستايس، وبعض علماء الاجتماع والنفس، دافع كلّ واحد منهم عن هذه النظريّة من زاوية خاصّة.

4ـ على أساس نظريّة فتجنشتاين الأخيرة فإنّ اللغة تختلف حسب اختلاف المجالات المختلفة لحياة الإنسان، فيكون لها أنواع ووظائف متنوّعة (الألعاب اللغويّة) لا اشتراك بينها في الماهيّة، فلكلّ من العلم والفنّ والفلسفة والدين والتصوّف والعرفان لغته الخاصّة؛ ومن هنا لا يمكن إثبات صدق لعبة لغويّة في ما هو خارج عنها.

5ـ إنّ نفي أيّ معيار للّغات، وكذلك النزعة الإيمانيّة ونفي العقلانيّة والاستدلال على صدق لغة الدين وإثبات حقيقيّتها هو من لوازم نظريّة الألعاب اللغويّة.

6ـ وفقًا لنظريّة بعض الفلاسفة التحليليّين فإنّ لغة الدين هي مجرّد لغة ذات طابع أخلاقي وإنشائي، وثمّة من يؤكّد أيضًا على الجانب التحريكيّ. وبعض علماء النفس والاجتماع اهتمّوا بالفوائد العمليّة للدين في الحياة الفرديّة والاجتماعيّة للإنسان بدلًا من الجانب النظريّ منه.

7ـ الغفلة عن حقيقة اللغة التي في تصوير الواقع هي من أهمّ الاعتراضات على النظريّة الوظيفيّة في لغة الدين، ومع غضّ النظر عن أنّ لغة الدين تكشف عن شيء وراءها لا يمكن أن نفهم دورها في حياة الإنسان. مشاركة الناس في اللعبة اللغويّة يرجع في الحقيقة إلى أنّ ثمّة واقعًا حقيقيًّا خارج اللغة هو الذي يعطيها المعنى والهدف.

8ـ الاعتراض الآخر على نظريّة تعدّد اللغات وأنّ اللغات المتعدّدة والمختلفة لا يمكنها أن يحاكم بعضُها بعضَها الآخر، هو أنّ هذا الكلام

نفسه ينقض نفسه بنفسه؛ لأنّه هو بنفسه نوع من الحكم في حقّ سائر اللغات كافّة، وهو يكشف عن أنّ من الممكن أن نصدر أحكامًا حول صدق وكذب أنواع اللغات.

9ـ المشكلة الأخرى التي تعاني منها نظريّة الألعاب اللغويّة هو أنّ مفهوم صور الحياة الذي تستند إليه نظريّة اللغات المختلفة والألعاب اللغويّة المتعدّدة، هو في غاية الإبهام ويفتقد إلى أيّ نوع من التحديد.

10ـ إنّ تحويل القضايا الدينيّة إلى قضايا أخلاقيّة لا تحكي عن وقائع خارجيّة، وكذلك البحث عن دورها في التحريك أو أنواع أخرى من الفوائد العمليّة للدين، وإنكار الحقائق الخارجيّة هي أمور مخالفة للوجدان، ولا يمكن للنصوص الدينيّة أن تكون ذات تأثير دائم إلا إذا احتوت على معطيات عقليّة ومعرفيّة ناظرة إلى الواقع الخارجيّ.

11ـ إنّ النظريّة الوظيفيّة لم تدرك عمق تركيبة لغة الدين المعقّدة؛ حيث تشتمل على قضايا ميتافيزيقيّة وأخلاقيّة وتاريخيّة وما شابه ذلك. وهي تترك السؤال الأساسيّ الذي يطرحه أصحاب الأديان من أنّه هل يمكن أن نتحدّث باللغة الإنسانيّة عن الحقيقة الغائيّة التي هي الله؟

اختبر معلوماتك

1ـ بيّن العوامل التي سبقت ظهور النظريّة الوظيفيّة.

2ـ اشرح النظريّة الوظيفيّة حول لغة الدين.

3ـ اشرح مفهوم نظريّة الألعاب اللغويّة وعناصرها.

4ـ كيف تنفي الإيمانيّة عقلانية الدين؟

5ـ ما معنى أخلاقيّة لغة الدين؟ وما هو الاعتراض الذي تواجهه؟

6ـ ما معنى اللغة التحريضية عند ستايس؟ وماذا يرد عليه من النقد؟

7ـ هل يمكن أن نثبت الفوائد العمليّة والآثار الفرديّة والاجتماعيّة للدين بغير أن يكون مستندًا إلى حقائق نظريّة؟

8ـ لماذا تغفل الوظيفيّة عن حقيقة لغة الدين؟

للبحث والتحقيق

1ـ أجرِ تحقيقًا حول الوظائف المختلفة للغة الدين.

2ـ أجرِ تحقيقًا حول الارتباط بين الدور العمليّ للدين وبعده النظريّ.

مصادر للبحث والمطالعة

1ـ مايكل پيترسون وآخرون، **عقل واعتقاد دينى**، ص269ـ274.

2ـ محمود خاتمي، «**ويتگنشتاين ودين**»، مجلة: فلسفه، العدد 1، ص216.

3ـ أمير عباس علي زماني، علم، **عقلانيت ودين**، الفصل الخامس، ص347ـ 416

4ـ براين مگى، **فلاسفه بزرگ**، ص535.

5ـ هادسون، **لودويك ويتكنشتاين**، ترجمة: مصطفى ملكيان.

6ـ William P. Alston, **Philosofy of language** Prentice, Hall, 1964.

الفصل الخامس
الرمزيّة في لغة الدين

الأهداف

- بيان وتحليل نظريّة الرمزيّة في لغة الدين.
- استعراض مختلف التفسيرات للغة الرمزيّة.
- التعرّف إلى خلفيّات نظريّة الرمزيّة الدينيّة وعناصرها وأدلّتها.
- نقد وتقييم نظريّة الرمزيّة في لغة الدين.

مقدّمة

هل يُعدّ الدين بحدّ ذاته أمرًا تكتنفه الألغاز ويبعث على الحيرة ويأبى الوضوح والانفتاح؟

رأينا في ما سبق أنّ النظريّتين الوضعيّة والوظيفيّة حول لغة الدين لم تمكّنا من تفسيرها تفسيرًا منطقيًّا؛ ومن هنا، يغلب على فلاسفة الدين في هذا العصر القول باتّصاف لغة الدين بـ «إفادة المعرفة». ومع هذا، يعتقد بعضٌ أنّ هذا المعنى لا يتسنّى له أن يكون معنىً لفظيًّا، حقيقيًّا[1] وغير

---

(1) Literal.

رمزي. ومن هنا، يُعدّ الاتّجاه الرمزيّ من بين الاتّجاهات المطروحة حول لغة الدين. ووفق هذه النظريّة، لا يكون المراد من القضايا الدينيّة هو المعنى الظاهريّ والحقيقيّ؛ بل هي عبارة عن رموز وعلامات تُشير إلى حقائق أخرى. وبعبارة أخرى: فإنّ خلاصة هذا الرأي هي أنّ بنية المفاهيم الدينيّة هي على نحو من التكتّم والإغلاق، إلى درجة أنّها تُبقينا في حيرة، ولا تُعطينا -بالتالي- أيّ وضوح. لكن بإمكاننا أن نستنتج من كلام بعض آخر أنّهم يعتبرون المفاهيم الدينيّة مختلقاتٍ ذهنيّةً قبل أن تكون حقائق خارجيّة.

وتحظى الرؤية الرمزيّة إلى لغة النصوص الدينيّة بخلفيّة تاريخيّة بعيدة المدى بين بعض المفكّرين التقليديّين المسيحيّين والمتصوّفة المسلمين؛ غير أنّ النظريّة التي يطرحها اللاهوتيّون الغربيّون المعاصرون حول التفسير الرمزي للقضايا الدينيّة تختلف من حيث المفهوم عن النظريّة التقليديّة، وتُعرض بصورٍ عدّة. وبعبارة أخرى: فإنّ الاتّجاه الغالب على النظرة التقليديّة في ما يخصّ النصوص الدينيّة هو الاعتقاد بالوضوح والبيان، وإن كان للرؤية الرمزيّة أيضًا حضور -في الجملة- في خصوص بعض القضايا والجمل الدينيّة.

1- مفهوم الرمز

تُرادف كلمة الرمز في اللغة الفارسيّة كلمة «نماد»، وتُعادل أيضًا في اللغات الأوربّية كلمة سمبول (symbol)[1]، وهي تأتي بمعاني الإشارة والإيماء والعلامة والمعنى الباطني والمؤشّر الخاصّ و...[2]. ويدلّ الرمز -وفقًا لأعمّ معانيه- على الأمر الذي يُبرز معنىً وراء ما ينكشف

---

(1) انظر: بورنامداريان، **رمز وداستانهاى رمزى در ادب فارسى**، ص5.

(2) انظر: مشيري، **فرهنگ الفبايى قياسى زبان فارسى**، ذيل مدخل (رمز)؛ علي أكبر دهخدا، **لغتنامه دهخدا**، ذيل مدخل (رمز)؛ بورنامداريان، **رمز وداستانهاى رمزى در ادب فارسى**، ص1؛ [ابن منظور، **لسان العرب**، ج5، ص357].

من ظاهره[1]؛ فعلى الرغم من وجود تشابه صوريّ بين الرمز والعلامة في الدلالة على الغير، إلّا أنّ الرمز يحمل معنىً أوسع وأعقد ممّا تحمله العلامة؛ فالعلامة تتوفّر على معنى واحد فقط، بينما يتميّز الرمز بالتنوّع، حيث نجده يتوفّر -علاوةً على معناه الذي يتراءى منه- على العديد من المعاني الأخرى. ومن باب المثال، فإنّ لفظة الوَرد -مضافًا إلى معناها اللغوي والدلالي- تُعدّ رمزًا يدلّ على معانٍ أخرى؛ نظير: العشق، النضارة، الشباب و... إلخ[2]. ويقول الفيلسوف الفرنسي المعاصر بول ريكور في مقام تعريفه للرمز:

إنّ رمز أيّ بنية هو عبارة عن دالّ يصحب معه مضافًا إلى ذلك المعنى البدوي والصريح مجموعة من المعاني الأخرى؛ وتتميّز هذه المعاني بكونها صوريّة وغير مباشرة، ولا يُمكن التعرّف عليها إلّا من خلال المعنى الأوّل البدوي[3].

وحسب هذا الرأي، يقترب الرمز بتوفّره على معنى مجازي من الاستعارة؛ وبما أنّه من الممكن إرادة المعنى الحقيقي منه علاوةً على المعنى المجازي، فإنّه يُشبه الكناية. لكن مع ذلك، يتميّز الرمز عن الاثنين معًا بعدم توفّره على أيّ قرينة تجعله دالًّا على معنى واضح؛ فيكون بذلك أعقد من الاستعارة والكناية. وعليه، تكمن الخاصّية الأساسيّة للرمز في كونه يأبى عن التقيّد بمعنى مجازي معيّن، ويتوفّر على القابليّة لانبثاق العديد من المعاني المجازيّة الكامنة في داخله بالقوّة. والرمز عند يونغ هو أرقى تصوير ممكن لتجسيم أمر مجهول نسبيًّا نكون عاجزين عن الدلالة

---

(1) أنوشه، فرهنگنامه ادبی فارسی، ص1381.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص1382.

عليه بوسيلة أوضح. ويعتبر مرسيا إلياد (Mircea Eliade) أنّ دور الرمز يكمن في الذهاب إلى ما وراء الحدود الإنسانيّة[1].

2ـ خلفيّات رمزيّة لغة الدين

1ـ تُعدّ مسألة تشبيه المعقول بالمحسوس وتمثيل الحقائق المتعالية من المسائل المتعارف عليها إلى حدّ ما في اللغة، ومن ضمنها اللغة المستعملة في النصوص الدينيّة، حيث يُلجأ إلى هذا الخيار من أجل تفهيم بعض المعاني التي تكون بعيدة عن الفهم العامّ.

2ـ ويُعتبر الغموض الجوهريّ الذي يُعاني منه قسم من المفاهيم الدينيّة الأساسيّة في الثقافة الدينيّة اليهوديّة ـ المسيحيّة (نظير التثليث والفداء والخطيئة الأولى للإنسان وغيرها) من بين الخلفيّات المهمّة التي تُسهم في الميل نحو اللغة الرمزيّة، وعدّ المفاهيم الدينيّة مكتنفة بالأسرار والألغاز. ولا يخفى أنّه ليس بوسعنا غضّ الطرف في الوقت نفسه عن الحقيقة المجرّدة لبعض الحقائق الدينيّة؛ من قبيل المسائل المرتبطة بمعرفة المبدإ والمعاد وما يتفرّع عنها.

3ـ علاوةً على ذلك، فإنّ الاتّجاه المثالي في فلسفة العلم ـ الذي يعتبر النظريّات العلميّة عبارة عن إسقاطات ذهنيّة على الشكل الهيولائي للمعطيات الحسّية، كما يعتبر دور العالم أعلى ممّا اعتبرته حتّى النظريّة الأداتيّة ـ هو من العوامل المساهمة في ظهور نظريّة الرمزيّة الدينيّة في العصر الحديث. ويعتقد بعض علماء الفيزياء ومن جملتهم الفيزيائي الإنجليزي آرتر إدنغتون (Arthur Eddington) (1882ـ1944) أنّ: «الذهن يعمل من خلال قدرته الاختياريّة على صبّ الحوادث الطبيعيّة في قالب مجموعة من القوانين التي تتوافق غالبًا مع تصوّره الخاصّ...»، ويقول

---

(1) المصدر نفسه.

أيضًا: إنّ قوانين الفيزياء وثوابتها ذهنيّةٌ بشكل عامّ؛ لأنّنا لم نتمكّن من الحصول على هذا النوع من العلوم القبليّة عن طريق القوانين الحاكمة على عالم خاصّ[1]. ووفقًا لهذا التحليل، لا يُعدّ العلم ناتجًا عن الواقع الخارجي وتنظيم ذهن العالِم؛ بل هو بتمامه نتيجة من نتائج الذهن.

4- من الأخرى التي أدّت إلى اعتقاد بعض المتكلّمين برمزيّة لغة النصوص الدينيّة، وضوح الدور الذي تلعبه الرموز في بيان الحقائق العلميّة، والذي ازداد الاهتمام به في العصر الحديث، الأمر الذي شجّع على ذلك الاعتقاد. يقول باربور أحد العلماء المعاصرين عن دور الرموز في العلوم:

إنّ اللغات التخصّصية هي من نتاجات المجتمعات التخصّصية، وقد وُضعت لبيان مقاصد خاصّة؛ فكلّ واحد من المجتمعات العلميّة يتوفّر على لغة رمزيّة خاصّة به (أعراف خاصّة) تُعبّر عن جوانب معيّنة من تجاربه الخاصّة. والرموز من حيث المدلول تكشف عن حالة يعيشها العالِم، ومن حيث المصداق ترتبط بحالة من أحوال متعلَّق العلم والواقع الخارجي. وتجدر الإشارة إلى أنّ هذه الأدوار لا تقبل التفكيك، لكن يبقى أنّ الرموز تنحو أكثر في العلم التجريبي إلى المصداق والمرجع الخارجي.

ثمّ يقول بعد ذلك نقلًا عن كلام بنيامين:

يسعى كلّ رمز لإبراز متعلّقه الخاصّ، غير أنّه ليس بوسع أيّ رمز إظهار جميع خصوصيّات مرجعه ومتعلّقه؛ وذلك لأنّه أمر انتزاعي؛ فذهن الإنسان لا يملك القدرة على إدراك جميع خفايا أيّ حادثة من الحوادث وحفظها وإيجاد العلاقة بينها. وتُعدّ الرموز -في التفسيرات التي تقدّم حول

(1) انظر: إيان باربور، علم ودين، ص201-204 و322.

الطبيعة- أمورًا انتزاعيّة، أي أنّها تكشف عن جزء من الطبيعة؛ ولذا فهي ليست كاشفًا دقيقًا ووافيًا.

ويستمرّ باربور في القول إنّ هذه الخصوصيّة الكنائيّة أو الرمزيّة التي تتّصف بها اللغة العلميّة كانت مغفولًا عنها في الماضي، معتقدًا أنّ العلم يمدّنا بتوصيف حقيقي -لا مجازيّ ولا كنائي- عن الواقع الخارجيّ، وأنّ المفاهيم العلميّة تُقدّم لنا نموذجًا كاملًا عن الطبيعة كما هي؛ ويُطلق على هذه الرؤية في العصر الحالي اسم الواقعيّة الساذجة. وفي هذا العصر، يُنظر إلى المفاهيم كعلامات تتعرّض لجوانب معيّنة من الظواهر، بحيث إنّ أغلب المشتغلين في الحقول العلميّة يقبلون بدور الذهن الإنسانيّ في إبداع المفاهيم، ودور الخيال والإبداع في تأسيس النظريّات الجديدة؛ فنحن لا نحصل على المفاهيم بشكل جاهز ومهيّأ؛ بل كلّ مفهوم هو اصطلاح أو اعتبار ينتمي لأجهزة الترميز الإنسانيّة. ففي الفيزياء الذريّة، يتمّ تصوير الإلكترون على شكل «موجة» أو «ذرّة»، لكن لا يوجد أيّ طريق سليم يُمكّننا من تصوّر واقع الإلكترون في حدّ ذاته.

إنّ الرمز في العلوم هو عبارة عن إقامة تمثيل قياسي بين ظاهرة تكون قوانينُها معلومة، وظاهرة أخرى تكون في طور التحقيق؛ ففي «رمز ذرّة بور»، يتمّ تصوير الإلكترونات في حالة دوران حول النواة في مدارات خاصّة، تمامًا كنظام شمسيّ مصغّر جدًّا؛ وممّا لا شكّ فيه أنّ التمثيل وصناعة الرموز والرسوم البيانيّة يُعدّان من المصادر المفيدة للنظريّات العلميّة.

ويرى باربور أنّ الدرس الذي ينبغي استفادته من الاشتباهات التي وقعت فيها الفيزياء في القرن التاسع عشر هو أنّه لا ينبغي حمل الرموز والرسوم على معناها الظاهر؛ فالخلط الذي وقع في ثنائيّة: الموجة-الذرّة ناشئ من عدم الالتفات إلى الاستعمال التمثيلي لمصطلحَي «الموجة»

و«الذرّة» في وصف حركة الإلكترون، مع أنّ التمثيل لا يُعطينا هذا الانطباق الكامل ولا يُفيدنا وصفًا جامعًا ومانعًا؛ بل يقتصر فقط على إبراز الشبه البسيط القائم بين بعض الجوانب المحدودة[1].

3ـ الصياغات المطروحة حول رمزيّة لغة الدين

لا بدّ في دراسة مصطلح الرمز واللغة الرمزيّة من الالتفات إلى التغييرات التي طرأت عليه؛ ومن هنا، سنسعى للإشارة إلى الصياغات المختلفة التي تأخذ بالاعتبار تلك التغييرات.

3ـ1ـ المجازية والكنائية والتمثيلية

من التفسيرات السائدة حول رمزيّة لغة الدين، التفسير القائل إنّ الرمز هو بمعنى المجاز والكناية؛ فالتقرير الذي يُقدّمه إيان باربور عن الرمزيّة يجعل منها مطابقةً لمفهوم الكناية المرتبطة بالواقع، ويقول في هذا الصدد:

تُعدّ التمثيلات أحد مصادر الرموز التعبيريّة في الدين والعلم؛ فالتمثيل عبارة عن تصوّر خاصّ (نموذج ـ مثال) للعلاقة المستنبطة من مجال تجريبي معيّن، والمُستخدم للجمع بين بقيّة أنواع التجربة. ومثل هذه اللغة التمثيليّة رائجة كثيرًا في تعابير الإنسان عن تجربته الدينيّة وترميزه لمقام الألوهيّة؛ كتشبيه الله بـ «الأب» أو «الراعي» في اللاهوت المسيحيّ، وكذلك بالمسيح الذي يُشير إلى تمثّل الله تعالى في شخص من الأشخاص. لكن علينا هنا ـ أكثر من أيّ شيء ـ أن نميّز في هذا التمثيل بين الجوانب ذات الصلة وغيرها؛ فلا نعدّ تشبيه الله بالإنسان ملازمًا لأن يكون له يدان ورجلان، وعلينا أن نتجنّب نسبة الصفات الماديّة والجسميّة له.

---

(1) إيان باربور، علم ودين، ص190 ـ 196.

وفي الحقيقة، يكمن فخّ التشبيه في إضفاء طابع الأصالة على الرمز والمثال وخلطه بالواقع؛ وهذا ما وقع فيه الظاهريّون والقشريّون[1].

فبرأي باربور، الإنسان في حالة العبادة داخل محراب الدعاء هو كالإنسان في المختبر العلميّ، حيث نجد أنّه يستعمل اللغة بقصد واقعي، ويكون في الوقت نفسه ملتفتًا إلى أنّ الكنايات والرموز التي يستخدمها ليست نسخًا عن الواقع؛ فالرموز في نطاق الدين تؤول في نهاية المطاف إلى معادلات مفهوميّة وقضايا تُشبه من بعض الجهات النظريّات في العلوم.

ويحكي التفسير الذي يطرحه پترسون حول مسألة الرمزيّة عن اعتقاده أنّ لغة الدين هي لغة مجازيّة وكنائيّة: «في هذه الأيّام، يرى أغلب الفلاسفة المعاصرون أنّ لغة الدين تمتلك معنى مفيدًا للمعرفة، غير أنّ منهم من يرى أنّه ليس بوسع هذا المعنى أن يكون حقيقيًّا وغير رمزي... فثمّة تفسيرات عدّة تعتبر أنّ لغة الدين هي ذات معنى غير حقيقي[2]: فثمّة من يرى أن الجوهر الأساس للكلام الديني يكمن في «الرموز الدينيّة»، ويرى بعضٌ آخر أنّه يكمن في «الحكايات»، وآخرون يرون أنّه في «الاستعارة»، وطائفة رابعة ترى أنّه يكمن في «التمثيلات». وفي الحقيقة، فإنّ جميع هذه الآراء المتعدّدة قد عملت على تفسير الكلام المرتبط بالله تفسيرًا رمزيًّا[3]؛ يسعى التفسير الرمزيّ إلى بيان الآلية التي يُمكن بها للغة الدين أن تحوز واقعًا على مقام نقل المعرفة»[4].

3_2ـ المفاهيم الدينيّة باللغة التصويريّة

ويُشير الرأي الذي يطرحه «مونتغمري وات» حول اللغة التصويريّة

---

(1) المصدر نفسه، ص255.

(2) Nonliteral.

(3) Symbolic.

(4) پترسون وآخرون، عقل واعتقاد ديني، ص274_275.

إلى هذا التفسير نفسه، حيث يستعرض هذا الرأي على ضوء المقدّمات الآتية:

يسعى كلّ دين إلى بيان مجموعة من الحقائق حول الصفات الجوهريّة للإنسان وأهدافه الحياتيّة وحول العالَم الذي لا مفرّ له من العيش فيه، غير أنّ الذهن الإنسانيّ لا يستطيع التأمّل في هذه المجالات إلّا تأملًا ناقصًا ومحدودًا؛ فطبيعة الواقعيّات التي تهتمّ بها المذاهب لا تُخوّل ذهن الإنسان أن يصنع لها مفاهيم وافية؛ فما تهتمّ به اللغة في الدرجة الأولى هو الأشياء والعلاقات التي يُشاهدها الإنسان، وحينما يُريد الناس الإشارة إلى المسائل التي تفتقد إلى ألفاظ أصليّة، فإنّهم يُعبّرون عنها بواسطة ألفاظ ذات معنى ثانوي؛ كأن يقولوا مثلًا: «جرى النهر»، حيث إنّ ما يقوم به النهر هو أمر يُشبه جري الإنسان أو الحيوان. وتزخر مصنّفات العلماء باستعمال اللغة عن طريق ثانوي؛ فمن باب المثال، حينما يأتي الحديث عن الأمواج والذرّات النوريّة، فإنّ الذهن يتصوّر هذه الأمواج على شكل شيء يُشبه أمواج البحر.

وتُستخدم لفظة «الأسطورة» في كلّ من التفسير الديني للعالم والاستعمال الثانوي للّغة بمعنيين:

الأوّل للدلالة على الرؤية الكونيّة للديانات الأولى والبدويّة، حيث تشير هذه الكلمة إلى أنّ هذا النوع من الديانات باطل ومجرّد عن الحقيقة؛ وقد استعمل «جون هيك» هذا المعنى في «أسطورة تجسّد الإله» التي كتبها. ولكن للأسطورة معنى إيجابيًّا أيضًا يتمّ من خلاله تصوير حقيقة الدين بلغة ثانويّة، وأقترح أن نستعمل بدلًا عنها «اللغة التصويريّة»؛ ومرادنا من التصوير هنا عرض بعدين لشيء ذي ثلاثة أبعاد؛ ومع أنّ هذا التصوير لا يُقدّم لنا جميع الأبعاد، إلّا أنّه بوسعه أن يُشكّل بيانًا لحقيقة شيء من الأشياء. ويُتيح لنا هذا الأمر أن نقول: رغم أنّ اللغة التي نستعملها للتعبير عن

الحقائق الإلهيّة هي ذات طابع تصويريّ، غير أنّها تُشير إلى أعيان الحقائق الخارجيّة[1].

3-3- المجاز غير القابل للتحويل

وتحكي الصياغة الأخرى لرمزيّة لغة الدين عن أنّ بعض اللاهوتيين الغربيّين المعاصرين -ومن ضمنهم سانتيانا و...- يعتقدون أنّ الكلام المرتبط بالله هو من الأساس رمزيّ واستعاريّ ويأبى التحويل، وبالتالي، لا يقبل أن نترجمه إلى أحكام حقيقيّة[2]؛ فالمجاز غير القابل للتحويل هو تلك الجملة التي ليس بوسعنا أن نبيّن تمام أو جزء معناها في قالب ألفاظ حقيقيّة. وعليه، إذا لم يكن ثمّة لفظ يُمكن إطلاقه على الله بنحو حقيقي، فليس بوسعنا أن نبيّن العبارات المجازيّة المرتبطة به تعالى في قالب عبارات حقيقيّة[3].

ويذكر ويليام هوردن أنّه باعتقاد تيليش: متى ما دار الكلام حول الله، فإنّه من اللازم علينا التحدّث بشكل رمزي، بحيث ينحصر الكلام الذي يُمكننا التحدّث به عن الله تعالى بنحو غير رمزي في عبارة: «الله هو نفس الوجود والكينونة المحضة»[4]. ومفاد هذا التقرير أنّه مادام ليس بوسع أيّ محمول أن يصدق على الله بشكل حقيقي، فإنّنا نكون عاجزين عن الحديث عنه تعالى إلّا في ضمن قوالب مجازيّة لا تقبل التبدّل إلى ألفاظ حقيقيّة بشكل تامّ.

وحاصل هذا التقرير أنّه بالنظر إلى تعالي مجال الإلهيّات واحتمال

---

(1) مونتغمري واط، برخورد آراى مسلمانان ومسيحيان، ص222-224.

(2) بترسون وآخرون، عقل واعتقاد دينى، ص276؛ آلستون، دين وچشم اندازهاى نو، ص54.

(3) انظر: فنايي، «مجازهاى تحويل ناپذير در الهيات»، مجلة: معرفت، العدد 19، ص45.

(4) هوردن، راهنماى الهيات پروتستان، ص151.

قصور ذهننا عن الإدراك ولساننا عن البيان، لا يُمكن ترجمة التعابير المتعلّقة بالله تعالى بلغة حقيقيّة.

3-4- الرمزيّة الذاتيّة[1]

يُعدّ التفسير الذي طرحه تيليش (1886-1965) حول مفهوم الرمز من الصياغات الهامّة[2]. فكما إنّ القول بوظيفيّة لغة الدين يرتبط بشكل أساس بفيتجنشتاين، فإنّ القول بالرمزيّة في لغة الدين له ارتباط وثيق بتيليش؛ فقد ترك رأيه في هذا المجال تأثيرًا ملحوظًا على سائر اللاهوتيين المعاصرين[3]. ويعتقد تيليش أنّنا نحتاج إلى لغات متعدّدة من أجل إدراك المستويات المختلفة للحقيقة؛ وفي هذا الإطار، تُعدّ اللغة الرمزيّة هي اللغة المستعملة في الدين[4].

ويُفيد التعبير الذي طرحه تيليش حول رمزيّة لغة الدين أنّ بنية الاعتقادات الدينيّة تعتمد على الإيمان الدينيّ الشخصيّ[5] وليس على صدق هذه الاعتقادات؛ ويعتقد تيليش -الذي يعرض الإيمان الديني على شكل «همّ نهائي»- أنّ لغة الدين هي لغة الرموز[6]، رافضًا كلّ معيار في إثبات المعطيات الدينيّة[7].

وبحسب تيليش، يرتبط الرمز الديني بشكل وثيق بالغاية الأسمى (الهمّ النهائي)؛ والتي هي عبارة عن نقطة النهاية وبؤرة اهتمام الإنسان

---

(1) Subjective symbolism.

(2) لمزيد من التفصيل عن رأيه حول مفهوم الرمز، انظر: ساجدي، **زبان دين وقرآن**، ص176.

(3) Silver, **The Philosophy of Religious Language**, p. 21-22.

(4) Tilich, **Theology of Culture**, p.53.

(5) Fideism.

(6) Tilich, «**Dynamics of Faith**», p. 42-50.

(7) بترسون وآخرون، **عقل واعتقاد دينى**، ص79-78.

واهتمامه في الحياة. ويرى تيليش أنّ العوالم الباطنيّة للناس مختلفة، وأنّ الله هو عبارة عن ما يقع متعلّقًا نهائيًّا لقلوبهم.

«إنّ كلّ ما يُشكّل موضوعًا للتعلّق المطلق يتحوّل إلى إله؛ فإذا كان الهمّ النهائي لشخص من الأشخاص هو الشعب، فإنّ اسم الشعب يصير مقدّسًا، ويُصبح الشعب متلبّسًا بالصفات الإلهيّة... وفي هذه الحالة، سيُعدّ الشعب حاكيًا عن الأمر الأقصى والنهائي ورمزًا له... فكلّ ما نطرحه في مجال ما يكون هو همّنا النهائي -سواءً أطلقنا عليه اسم الله أم لا- يكون ذا معنىً رمزي»[1].

إنّ تحليل تيليش للدين لا يقتصر بالضرورة على اعتقادات وأفعال خاصّة ولا على الأديان التقليديّة؛ بل يرتبط بالتعلّق النهائي بالهدف الأسمى[2].

«وفقًا لنظريّة تيليش -التي بوسعنا أن نعدّها بمثابة نظريّة رمزيّة شاملة[3]-، لا يُمكننا الحديث عن الله بالمعنى الدقيق للكلمة؛ لأنّه تعالى يأبى التوصيف من خلال استعمال محمولاتنا اللغويّة؛ وعليه، فإنّنا لا نستطيع الادّعاء بأنّ «الله يتّصف بالأوصاف والخصوصيّات الكذائيّة، فادّعاؤنا في هذا المجال لن يكون صادقًا إلّا إذا كان سبحانه واجدًا لهذه الأوصاف والخصوصيّات بشكل فعلي». فالسؤال عن الصدق والكذب الحقيقيّين (للقضايا الدينيّة) هو سؤال في غير محلّه»[4].

فالمفاهيم الدينيّة في نظريّة تيليش الرمزيّة هي عبارة عن مجرّد رموز

(1) Tilich, **Dynamics of Faith**, p.149.

(2) انظر: هوردون، **راهنماى الهيات پروتستان**، ص149.

(3) Pan-symbolic.

(4) بترسون وآخرون، **عقل واعتقاد دينى**، ص277.

تتّكئ على أذهاننا وتربطنا بالأمر القدسي، من دون أن تكون لها أيّ جذور واقعيّة؛ وبحسب هذه الرؤية، لا يُمكن حتّى الحديث عن الوجود الخارجيّ لله إلى جانب وجود بقيّة الموجودات[1].

ففي بحثنا عن القضايا الدينيّة، ينبغي ألّا نقيسها على مثيلاتها في العلوم البشريّة، ونسعى إلى ملاحظة انطباقها (أو عدم انطباقها) على الواقع الخارجي، بحيث لا يكون حتّى الإيمان بالمسيح مرتبطًا بالوجود الواقعي لعيسى الناصري بشخصه[2]؛ فليس بوسع كلّ من الحقيقتين العلميّة والتاريخيّة نفي (أو إثبات) حقيقة الإيمان، مثلما أنّ حقيقة الإيمان ليس بوسعها أيضًا نفي (أو إثبات) الحقيقيتين العلميّة والتاريخيّة[3].

ويعتقد تيليش أنّ الرموز تُشكّل بالنسبة إلينا أرضيّة للتجربة الدينيّة، لكنّها لا تدلّ على أيّ واقعيّة إلهيّة. ويعتمد هذا الرأي على المبنى الذي يقول إنّه لا توجد بين القضايا الرمزيّة أيّ علاقة منطقيّة نظير التناقض والنفي والاستلزام، فلا يُمكننا بالتالي البحث عن صدقها وكذبها الحقيقي. وعليه، من شأن القضايا المتناقضة -من قبيل «الله محبة» و«الله كره»- أن تكون ذات مغزى أو صادقة ما دام الإنسان في مواجهة للأمر القدسي[4].

لقد طُرحت العديد من الإشكالات من قبل المحقّقين -ومن جملتهم آلستون- على لغة تيليش الرمزيّة، وكذلك على رأيه القائل بعدم إفادة لغة الدين للمعرفة، غير أنّ المجال لا يسمح بالبحث عنها[5].

---

(1) تيليش، شجاعت بودن، ص229؛ انظر أيضًا: هوردون، راهنماى الهيات پروتستان، ص149-150.

(2) تيليش، شجاعت بودن، ص104.

(3) تيليش، پويايى ايمان، ص96، 98، 102 و103.

(4) بترسون وآخرون، عقل واعتقاد دينى، ص280.

(5) انظر: علي زماني، خدا، زبان ومعنا، ص133-136.

4ـ أسباب القول برمزيّة لغة الدين

ثمّة تساؤل جدير بالتأمّل، ألا وهو: ما هي أسباب طرح نظريّة اللغة الرمزيّة من الأساس؟ وما هي العلل الكامنة وراء هذا الاتّجاه؟ في الجواب عن هذا السؤال، تمّ طرح عددٍ من التبريرات:

4ـ1ـ تجرّد مفاهيم الإلهيّات

من أسباب طرح هذه النظريّة أنّ نطاق الإلهيّات هو نطاق الحقائق المجرّدة والمجهولة عند الإنسان؛ يقول بترسون في هذا الصدد:

إنّ الاعتقاد بـأنّ اللغة المرتبطة بالله ينبغي لها أن تكون رمزيّة أو استعاريّة بشكل كامل ينجرّ في النهاية إلى مسألة وجوديّة مهمّة؛ وتنشأ هذه المسألة من الاعتقاد بأنّ الله هو موجود «مجرّد» أو «مغاير تمام المغايرة»[1].

ويُمكننا أنّ نستنتج من هذا الكلام أنّ الحقيقة في مجال الإلهيّات هي بحدّ ذاتها مكتنفة بالإبهام والسرّية، كما يمكن أن يكون المراد منه أنّ ساحة الوجود الإلهي بعيدة عن نطاق المعرفة والفهم القويم للإنسان.

4ـ2ـ عجز لغة الإنسان عن التعبير عن الحقائق الدينيّة

العامل الآخر الذي عُدَّ سببًا للقول برمزيّة لغة النصوص الدينيّة هو دعوى أنّ: اللغة الإنسانيّة مناسبة للحديث عن الحقائق والوقائع العادية التي تحدث في حياة الإنسان؛ لكنّها عاجزة عن الحديث عن الوجود المجرّد لله والذي يختلف عن كلّ ما نعرفه.

وينبغي أن يحلّل هذا الكلام إلى دعويين:

الأولى: أنّ الإنسان لا يمتلك القدرة المعرفيّة في مجال الإلهيّات.

---

(1) بترسون وآخرون، **عقل واعتقاد دينى**، ص276.

والثانية: أنّ لغة الإنسان تعجز عن بيان هذا النوع من الحقائق بنحو حقيقي.

4ـ3ـ تجنّب التشبيه

من بين الأدلّة المطروحة لتفسير القول باللغة الرمزيّة، توجد مسألة تجنّب التشبيه في مجال الإلهيّات؛ بمعنى أنّ استعمال اللغة الحقيقيّة في مورد الله تعالى يستلزم تشبيهه بالمخلوقات؛ وعليه، من المناسب أن نستخدم هنا اللغة المجازيّة والرمزيّة.

ويستعرض بترسون رأي الرمزيّين بالشكل الآتي: «إذا تحدّثنا عن الله بالطريقة نفسها التي نتحدّث من خلالها عن المخلوقات، فإنّنا سنسقط في فخّ التشبيه»[1].

4ـ4ـ استهداف الدين إثارة الحيرة

يعتقد بعض المفكّرين المعاصرين أنّ هدف الدين وخاصّيته الذاتيّة يكمنان أساسًا في إثارة الحيرة، ومن هنا، تكون لغة الدين محيّرة ومكتنفة بالألغاز.

ويُعدّ الفيلسوف التحليلي ستايس من المؤيّدين لهذه النظريّة، ومن جملة مصنّفاته كتاب تحت عنوان: الدين والرؤية المعاصرة[2].

وتبتني نظريّته على المقدّمات الآتية:

1ـ خلِق العالمُ ضمن مجالين (نطاقين)[3]: مجال الزمانيات ومجال المجرّدات واللازمانيات.

---

(1) المصدر نفسه، ص275.

(2) Religion and the Modern Mind.

(3) Realm.

2ـ يتمّ التعرّف على كلّ واحد من هذين النطاقين بمعرفة خاصّة ومستقلّة؛ فالعلم الحصوليّ (نظير الفلسفة) مختصّ بالزمانيات، والعلم الحضوريّ مختصّ باللازمانيات.

3ـ مثلما يتمّ التعرّف على كلّ واحدة من هاتين الساحتين بنوع خاصّ من المعرفة، فإنّ لكلّ واحدة منهما لغتها الخاصّة.

4ـ بما أنّ جميع ما يتحدّث عنه الدين مرتبط باللازمانيات، ولا كلام له مطلقًا عن الزمانيات، فإنّه من غير الممكن تصوّر تعارض بين العلم والدين.

5ـ كلّ ما يتحدّث عنه الدين لا يخرج عن هذه الأغراض الثلاثة:

أـ تفسير الوجدانيّات الإنسانيّة وشرحها.

بـ إثارة التجارب المعنويّة في الناس؛ أي رفع الموانع الداخليّة.

جـ تقديم موضوعات فوق العقل لأجل التأمّل العرفاني.

6ـ جاءت الأديان لأجل إثارة الحيرة[1]، لا لإزالتها[2]؛ حيث إنّ أكبر خيانة ارتكبتها العلوم الجديدة بعد النهضة ـبحسبهـ هي قولها بعدم اكتناف العالم بأيّ سرّ، وإنّ جميع الأمور قابلة للإدراك، وأمّا إذا توصّل الإنسان إلى أنّ العالم مكتنف بالأسرار، فإنّه سيُصاب بالحيرة، والحيرة تأتي بالعجز، والعجز ينتهي إلى التأمّلات العرفانيّة. فحاصل هذا القول أنّ موقعيّة الأنبياء والكتب المقدّسة تقتضي بأنّهم جاؤوا من الأساس لكي يضعوا بين أيدينا مجموعة من المسائل التي تجعلنا منشغلين بها إلى الأبد.

وبعدما يطرح ستايس سؤالًا عن السبب وراء الخلافات المستمرّة

---

(1) Mystification.
(2) Demistificaton.

بين المتكلّمين، يُجيب قائلًا: إنّ السبب في ذلك يرجع إلى سعيهم إلى حلّ المفاهيم الدينيّة اللازمانيّة بالعقل، مع أنّ وظيفته محدودة بالأمور الزمانيّة؛ وهذا ما لا يُمكن حصوله أبدًا. وعليه، فإنّ العلّة وراء استمرار الخلاف حول وجود الله وإثبات هذا الوجود تكمن في أنّ الوسيلة التي يمتلكها المتكلّمون (أي العقل) هي وسيلة غير مناسبة؛ وعليه، فإنّ النصوص الدينيّة ما جاءت لكي نعمل على تفسيرها تفسيرًا عقلانيًّا، وإنّما جاءت لكي تكشف لنا عن عجز عقولنا، ليسوقنا هذا العجز نحو التأمّلات العرفانيّة[1].

5ـ نقد وتقييم

1ـ يبتني الاتجاه الرمزيّ في لغة الدين على نوعٍ من التحليل الفلسفي للعلاقة بين الذهن والعيان في العلم، وتعتمد هذه النظَريّة على أنّ المفاهيم والقضايا الدينيّة تتكئ ـشأنها في ذلك شأن المفاهيم العلميّة كالجرم والسرعة والضغط ودرجة الحرارة والذرّة و... إلخـ على مجموعة من الاعتبارات الذهنيّة والرموز التي تُساعدنا على تنظيم التجربة الدينيّة وتنسيقها. ويعتقد بعض الرمزيّين أنّ دور العيان والواقع هنا هو دور غير مباشر، بحيث لا يُمكننا إدراكهما إلّا عن طريق عمليّة الترميز والتمثيل وصنع النماذج والصور، غير أنّ بعضًا آخر منهم ذهب إلى أبعد من ذلك عندما انحاز إلى جانب الذهن في صنع المفاهيم والرموز الدينيّة، مغفلًا أيّ دور للعيان والواقع في هذا المجال (المثاليّة الدينيّة الشبيهة للمثاليّة العلميّة).

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّه لا مجال لإنكار وجود مجموعة من الحقائق الدينيّة المتعالية التي لا يُمكن بيانها بشكل مباشر عن طريق لغة البشر، كما إنّه لا سبيل لنفي استعمال النصوص الدينيّة للتمثيل واللغة

---

(1) انظر: استيس، دين ونگرش نوين، الفصلان 2 و10؛ أيضًا:

W. T. R. Stace, **Time and Eternity**…, chapter 5, p. 86.

الكنائيّة وتشبيه المعقول بالمحسوس والـدلالات اللفظيّة الثانويّة من أجل تقريب الإنسان إلى فهم الحقائق الميتافيزيقيّة والماورائيّة المرتبطة بالإلهيّات والله تعالى والآخرة وبقيّة الحقائق الوجوديّة، غير أنّ المسألة المهمّة المرتبطة بهذا المجال هي أنّ هذا النوع من الاستعمالات اللغويّة غير منفصل عن الحقائق الدينيّة، كما إنّه في الوقت نفسه لا يستوعب جميع أبعاد الدين وأنحائه.

2- تعتمد نظريّة الرمزيّة بالمعنى الذي يأبى عن الإرجاع للحقيقة (وحتّى رمزيّة تيليش الذاتيّة المطلقة) في لغة الدين على المبنى الذي يقول إنّه: من الناحية الأنطولوجيّة، يُعدّ وجود الله تعالى مغايرًا من حيث السنخيّة لوجود بقيّة الموجودات، غير أنّ هذا المبنى مردود وفقًا للبرهان العقلي؛ لأنّه إذا لم يكن مفهوم الوجود الصادق على الله تعالى مطابقًا لمفهوم الوجود الصادق على بقيّة الموجودات، فسيلزم صدق نقيض الوجود عليه سبحانه، ونقيض الوجود هو العدم؛ وهذا خلاف للفرض.

3- ومن جهة أخرى، فقد تمّ طرح هذه النظريّة اعتمادًا على المبنى الذي يقول بعدم امتلاكنا لأيّ اطّلاع على الوجود الإلهي، لكنّنا نجدها في الوقت نفسه تدّعي أنّ هذا الوجود الإلهي هو وجود «مغاير تمامًا»؛ الأمر الذي يلزم منه توفّرنا على نحو من أنحاء العلم بالذات الإلهيّة.

4- والمسألة الأخرى التي يجدر بنا الإشارة إليها هي خلط هذه النظريّة بين مصداق الوجود الإلهي ومفهومه، وحملها لأحكام المصداق على المفهوم.

5- وكذلك حصرت هذه النظريّة أدوات المعرفة الإنسانيّة بالمعرفة التجريبيّة، لتخلص إلى عجزنا عن التوصّل إلى أيّ معرفة عن الوجود الإلهيّ. ولا يخفى أنّه إذا حصرنا مصادر المعرفة الإنسانيّة بالتجربة، فلن يكون الإنسان قادرًا على الاطّلاع على المفاهيم الميتافيزيقيّة بما فيها أسماء

الله وصفاته، وأمّا إذا اعتبرنا أنّ دائرة هذه المعرفة تتجاوز التجربة، واعتقدنا بفعاليّة العقل أيضًا في هذا المجال، فإنّ دائرة معلوماتنا أيضًا ستتّسع تبعًا لذلك حتّى في مجال الإلهيّات. وعليه، فإنّ المشكلة الأساسيّة ترجع إلى هذا الأساس المذكور.

6ـ من الانتقادات الموجّهة إلى النظريّة الرمزيّة تعميمها حكم الجزء على الكلّ؛ فالدين يشتمل على أبعاد وأنحاء وعناصر متعدّدة ترتبط بالوجود والله والإنسان والمجتمع والتاريخ، ومختلف التعاليم الأخلاقيّة والعباديّة، وإذا عمّمنا الحكم برمزيّة بعض القضايا الدينيّة كأسماء الله وصفاته وأفعاله ـلو سلّمنا بصحّة ذلكـ على جميع القضايا والتعاليم الدينيّة، فإنّ ذلك سيتضمّن نوعًا من المغالطة والاختزاليّة في المعرفة الدينيّة، وسيكون الدليل هنا أخصّ من المدّعى.

7ـ والمسألة الأخيرة هي أنّ على الرمزيّة الدينيّة أن تُحدّد موقفها من الواقعيّة؛ فإذا كانت الرموز الدينيّة مجرّد مداليل من دون أن تتوفّر على أيّ محكي، ولا تربطها أيّ نسبة وعلاقة بالواقع، فإنّها ستهوي في فخّ الذاتيّة والمثاليّة، وستغفل عن الدور الأساسي للغة، وتترك لغة الدين من دون حلّ، شأنها في ذلك شأن النظريّة الوظيفيّة.

8ـ إنّ القبول بتناقض القضايا في لغة الدين؛ بحجّة أنّها تُؤدّي بنا إلى مواجهة مع المقدّس هو أمر مرفوض.

9ـ صحيح أنّ غاية الدين هي سوق الإنسان نحو عوالم لا علم له بها، وتقديم مجموعة من المواضيع للتفكّر وإيجاد نوع من الحيرة المشوبة بالعشق، غير أنّ ذلك لا ينبغي أن يُلغي حقيقة أنّ علّة نزول الدين والنصوص الدينيّة هي أن يكون منارة للهداية الواضحة نحو هدف معيّن ووفقًا لمسار خاصّ؛ زيادةً على أنّ تحديد دور العقل بعالم المادّة والزمانيات يفتقد لأيّ تبرير منطقي.

خلاصة

1ـ يميل أكثر فلاسفة الدين المعاصرين إلى القول بإفادة لغة الدين للمعاني وتحقيقها للمعرفة. ومع هذا، ثمّة جماعة تعتقد أنّ هذا المعنى ليس بوسعه أن يكون معنى حقيقيًا وغير رمزي؛ فوفقًا للنظريّة الرمزيّة، لا يكون المعنى الحقيقي للقضايا الدينيّة هو المراد؛ بل هذه القضايا عبارة عن رموز تدلّ على حقائق أخرى. والمتحصّل من هذا الرأي أنّ بنية المفاهيم الدينيّة هي مصاغة بنحو يجعلنا دائمًا في حيرة، ولا ينتهي بنا إلى أيّ صورة واضحة. ولا يخفى أنّ المستفاد من كلام بعض اللاهوتيّين الغربيّين هو أنّهم يعتبرون أنّ المفاهيم الدينيّة تعتمد أساسًا على الاعتبار والجعل الديني قبل أن ترجع إلى الحقائق العينيّة.

2ـ تُرادف كلمة الرمز في اللغة الفارسيّة كلمة «نماد»، وتُعادل أيضًا في اللغات الأوربّية كلمة سمبول (symbol)، حيث تأتي بمعنى الإشارة والإيماء والعلامة والمعنى الباطني والمؤشّر الخاصّ و... إلخ. ويأتي الرمز ـوفقًا لأعمّ معانيهـ بمعنى كون اللفظ دالًّا على معنى خاصّ مغاير لمعناه العامّ والدارج في اللغة.

3ـ تحظى الرؤية الرمزيّة للنصوص الدينيّة بخلفيّة تاريخيّة ممتدّة إلى حدّ ما،فقد كانت عند بعض المفكّرين المسيحيّين الكلاسيكيين، وبعض المتصوّفة المسلمين، لكنّ آراء اللاهوتيّين الغربيّين المعاصرين حول التفسير الرمزيّ للقضايا الدينيّة مختلفة وتتوفّر على تقريرات متفاوتة.

4ـ من خلفيّات ودوافع القول باللغة الرمزيّة في مجال النصوص الدينيّة والتركيز عليها في الآونة الأخيرة: الإبهام الجوهريّ الذي تُعاني منه مجموعة من المفاهيم الأساسيّة في الثقافة الدينيّة اليهوديّة-المسيحيّة، تجرّد بعض الحقائق الدينيّة، الاتّجاه المثالي في فلسفة العلم (الذي يُعطي

للعالِم النصيب الأوفر في النظريّة العلميّة وليس للعين الخارجيّة)، مضافًا إلى تبلور دور الرموز في بيان الحقائق العلميّة.

5ـ من التفسيرات المتداولة لرمزيّة لغة الدين أنّ الرمز هو المجاز والكناية، حيث يكمن الجوهر الأساس للكلام الديني بحسب بعضٍ في «النماذج والرموز الدينيّة»، وبحسب بعضٍ آخر في «الحكايات»، وبحسب آخرين في «الاستعارة»، ووفقًا لطائفة رابعة في «التمثيلات». وفي الحقيقة، فإنّ جميع هذه الآراء المتعدّدة قد عملت على تفسير الكلام المرتبط بالله تفسيرًا رمزيًّا.

6ـ يُعدّ القول باللغة التصويريّة ـالذي طرحه وات- بمثابة تقرير آخر لرمزيّة لغة الدين، ومراده من التصوير هو عرض شيء ذي ثلاثة أبعاد على أنه ذو بعدين، وإن كان هذا التصوير لا يُقدّم لنا جميع الأبعاد؛ ومن هنا، على الرغم من أنّ اللغة التي نستعملها للتعبير عن الحقائق الإلهيّة هي ذات بعد تصويري، غير أنّها تُشير إلى أعيان الحقائق.

7ـ التقرير الآخر لرمزيّة لغة الدين هو القائل بالمجاز غير القابل للتحويل، حيث يعتقد العديد من اللاهوتيين المعاصرين أنّ الكلام المرتبط بالله ـالذي يُعدّ رمزيًّا من الأساس وغير قابل للتحويل- هو استعاري، وبالتالي لا يُمكن ترجمته إلى أحكام حقيقيّة.

8ـ وفقًا لوجهة نظر أخرى، تتوفّر رمزيّة المفاهيم الدينيّة على جانب ذاتيّ تمامًا (subjective)، بحيث لا يُمكننا الحديث عن وجود أيّ ارتباط ونسبة بينها وبين الواقع الخارجي. وبحسب هذا التقرير، تعتمد بنية الاعتقادات الدينيّة على الإيمان الدينيّ الشخصيّ، لا على صدقها.

9ـ بوسعنا العثور على الأسباب الرئيسة لطرح مسألة رمزّية اللغة في النصوص في الأمور الآتية: تعالي الإلهيّات، عجز لغة الإنسان

عن التعبير عن الحقائق الدينيّة، التحرّز عن السقوط في التشبيه، إثارة الحيرة بصفتها تُشكّل هويّة الدين.

10ـ من بين النقائص الحقيقيّة التي تُعاني منها النظريّة الرمزيّة أنّها لا تمتلك موقفًا محدّدًا من واقعيّة المفاهيم الدينيّة؛ فإذا كانت الرموز الدينيّة لا ترتبط أبدًا بالواقع، فلن تختلف الرمزيّة عن الذاتيّة والمثاليّة المحضة، هذا مع أنّه ليس بوسعنا إنكار وجود مجموعة من الحقائق الدينيّة المتعالية.

11ـ إنّ القول إنّ وجود الله تعالى هو من سنخ آخر هو قول غير تامّ من ناحية البرهان العقلي؛ لأنّه إذا اختلف مفهوم الوجود الذي يصدق على الله عن مفهوم الوجود الصادق على سائر الموجودات، فسيلزم صدق نقيض الوجود (أي العدم) عليه سبحانه؛ وهذا خلاف الفرض.

كما إنّ النفي المطلق لإمكانيّة الاطّلاع على الوجود الإلهي هو كلام مجانب للصواب؛ فكأنّه حصل في هذه النظريّة خلط بين مفهوم الوجود الإلهيّ ومصداقه، وتمّ حمل أحكام المصداق على المفهوم.

12ـ حصرت هذه النظريّة مبادئ المعرفة الإنسانيّة في المعرفة التجريبيّة، مع أنّا إذا أخذنا بالاعتبار مختلف مبادئ المعرفة عند الإنسان كالكشف والعقل والوحي، فإنّ دائرة تلك المعرفة ستتّسع أيضًا حتّى في الإلهيّات.

13ـ يشتمل الدين على مختلف الأبعاد المعرفيّة ـ العقدية والعديد من التعاليم الأخلاقيّة والعباديّة والاجتماعيّة وغيرها؛ فإذا وسّعنا الحكم برمزيّة بعض القضايا الدينيّة، نظير أسماء الله وصفاته وأفعاله ـ على فرض صحّته ـ على جميع القضايا والتعاليم الدينيّة، فإنّ ذلك سيتضمّن نوعًا من أنواع المغالطة والاختزاليّة في المعرفة الدينيّة، وسيكون الدليل هنا أخصّ من المدّعى.

14ـ تتعارض فرضيّة كون الغاية من الدين هي إثارة الحيرة مع مسألة كون الدين هاديًا نحو هدف معيّن وفقًا لمسار خاصّ.

اختبر معلوماتك

1ـ بيّن معنى الرمز، ووضّح علاقته بمسألة كون الألفاظ علامات؟

2ـ ما هو دور الرموز في بيان الحقائق العلميّة والدينيّة؟

3ـ كيف يُمكن للاتّجاه المثالي في فلسفة العلم أن يشكّل خلفيّةً للقول بالرمزيّة؟

4ـ ما هو المراد من الرمز بمعناه الاستعاري المجازي؟ وإلى أيّ حدّ يُمكن القبول به في مجال العلم والدين؟

5ـ ما معنى «المجاز غير القابل للتحويل»؟ وما مدى اعتباره في مجال العلم والدين؟

6ـ بيّن المراد من اللغة التصويريّة، واعرض تقييمًا عنها.

7ـ ما هو رأي تيليش حول الرمزيّة الذاتيّة؟ وكيف يتوافق مع خاصيّة «حكائيّة اللغة» و«واقعيّة اللغة المستعملة في النصوص الدينيّة»؟

8ـ ما هو رأي تيليش حول الهدف الأسمى وعلاقته بالدين والله؟

9ـ هل يكون القول إنّ وجود الله «مغاير تمامًا» مسوّغًا للاتّجاه الرمزي في لغة الدين؟ ولماذا؟

10ـ هل بوسعنا أن نعدّ إثارة الحيرة والاكتناف بالألغاز من الخصوصيّات الذاتيّة والمميّزات الجوهريّة للدين؟

11ـ هل يُمكن للنظريّة الرمزيّة ـبأيّ تقرير كانتـ أن تُشكّل نظريّة شاملة لكلّ أبعاد الدين وأنحائه؟

للبحث والتحقيق

اكتب بحثًا حول الرمزيّة بمعنى المجاز غير القابل للتحويل.

مصادر للبحث والمطالعة

1ـ پترسون وآخرون، **عقل واعتقاد دينى**، ص274ـ285.

2ـ حسن أنوشة، **فرهنگ نامه ادبى فارسى**، مدخل «رمز»، ص1381هـ.ش.

3ـ پورنا مداريان، **رمز وداستانهاى رمزى در ادب فارسى**.

4ـ أبو الفضل ساجدي، **زبان دين وقرآن**، ص176.

5ـ أمير عباس علي زماني، **خدا، زبان ومعنى**، الفصل الرابع، ص103ـ145.

6ـ حميد آريان، **«مجازگويى ورمزگرايى در متون مقدس دينى»**، مجلة: معرفت، ش 48، ص58.

7ـ أبو القاسم فنائي، **«مجازهاى تحويل ناپذير در الهيّات»**، مجلة: معرفت، السنة التاسعة، العدد 19، ص49ـ50.

8ـ Paul Tillich, «**Dynamics of Faith**», New York University, 1957, p. 42 -50.f.

الفصل السادس
الواقعيّة وإفادة لغة الدين للمعرفة

الأهداف

- عرض وتحليل نظريّة الواقعيّة النقديّة في لغة الدين.
- التعرّف على مباني الواقعيّة وأسسها الفكريّة.
- الاطّلاع على أدلّة نظريّة الواقعيّة النقديّة.
- استعراض مختلف التقريرات للواقعيّة في لغة الدين.

مقدّمة

علاوةً على النظريّات الثلاث السابقة، طُرحت حديثًا نظريّة أخرى في مجال لغة الدين تُدافع عن واقعيّتها؛ وتبتني هذه النظريّة على مسألة أنّ العلم والدين لا هما خصمان، ولا أحدهما أجنبيّ عن الآخر؛ بل العلاقة بينهما علاقة تعاضد وتكامل؛ ومن هنا، ترى هذه النظريّة أنّه على الرغم من توفّر الدين على تفسير هادف (وذي رؤية غائيّة) للظواهر الوجوديّة، وامتلاك العلم[1] لتفسير آلي لها، فإنّ لكلّ واحد منهما نصيبًا -على قدر شأنه- في

(1) المراد من العلم هو الاطّلاع المرتبط بعالم الطبيعة والظواهر والسلوكات الاجتماعيّة عن طريق المشاهدة والاختبار التجريبي، لا مطلق المعرفة الشاملة للتجربة والتعقّل والشهود والوحي.

الكشف عن الواقع، بحيث تكون لغة كلّ منهما لغةً منتجة للمعرفة. وتُعدّ هذه النظريّة نظريّة قديمةً قِدَم الفكر البشري، لكنّها طُرحت في هذا العصر أيضًا بأشكال مختلفة، وحازت على تأييد العديد من العلماء بصفتها تُمثّل إحدى النظريّات المؤثّرة والمهمّة في فلسفة العلم والإلهيّات[1]. وتجدر الإشارة إلى أنّ جميع الذين سنتعرّض لهم بالاسم في هذا الفصل هم من المدافعين عن نظريّةِ واقعيّةِ لغةِ النصوص الدينيّة، لكن مع ذلك، فإنّ بعضًا منهم اعترفوا فقط بالواقعيّة المقيّدة بقيد خاصّ (وهي النقديّة)، دون الواقعيّة بنحوٍ مطلق؛ لأنّ الأساس الفكريّ لهذا الاتّجاه يعتمد على رأي خاصّ في فلسفة العلم، حيث يعتقد هؤلاء بأنّه: على الرغم من أنّ المعرفة تستمدّ بنيتَها الخاصّة من الوجود العياني، إلّا أنّ الواقع -مهما كان سنخه وسواءً كان يتعلّق بالواقعيّات التجريبيّة أو الفلسفيّة أو الكلاميّة- لا تطالُه المعرفةُ الإنسانيّة كما هو في عالم الأعيان؛ ومن هنا، فإنّ بيان هذه النظريّة ونقد مبانيها وتمحيصها يحظى بأهمّية خاصّة، وقد سعينا في هذا الفصل إلى طرح مباني النظريّة الواقعيّة وأدلّتها، وعرض مسألة إفادة لغة الدين للمعرفة من منظور العلماء والمتكلّمين الجدد الغربيّين.

1- أسس النظريّة الواقعيّة

تبتني واقعيّة لغة الدين على مجموعة من العناصر الأساسيّة التي قد يكون لِعرضها تأثيرٌ في فهم هذه النظريّة.

1-1- الاعتراف بثبوت الواقعيّة العينيّة (في دائرتي الوجود والدين)

على العكس من الوضعيّين، يحكم الواقعيّون بأنّ كلَّ ما هو واقعي، فإنّه موجود في الواقع، وإن كان آبيًا عن المشاهدة. كما إنّهم يقولون خلافًا للبراغماتيين: إنّ المفاهيم ذات القيمة هي صادقة وحقيقيّة بقدر ما هي

(1) انظر: كابلستون، تاريخ فلسفه، ج8، ص414-418.

مفيدة. وكذلك خلافًا للمثاليّين، هم يرون أنّ المفاهيم تحكي عن ماهيات الحوادث الواقعيّة، وليست مجرّد مصنوعات لخيال الإنسان وذهنه.

ويعتقد الواقعيّون اعتقادًا راسخًا بـأنّ الوجود والكينونة مقدّمان على العلم والمعرفة؛ ومع أنّ وصفنا للعالم الخارجي هو -في قسمٍ منه- من صنعنا نحن، إلّا أنّ العالم هو بنحوٍ يكون فيه قابلًا للوصف من بعض الجهات، وآبيًا عن ذلك من جهات أخرى[1].

وعليه، فإنّ الواقعيّة الأنطولوجيّة (الوجوديّة) هي رأيُ من يعترف بامتلاك الوجود لواقعيّة مستقلّة عن الذهن واللغة والاعتبارات الجارية بين أفراد الإنسان؛ ووفقًا لهذه النظريّة، فإنّ الوجود يكون مقدّمًا على المعرفة، وعلى الرغم من أنّ العلم هو نتاج لتفاعل الذهن مع العين، إلّا أنّ الذي يلعب دورًا حاسمًا في تشكّل معرفتنا هو عين المعلوم، لا ذهن العالِم؛ ومن هنا، فإنّ هدف العلم هو التعرّف على الواقع، ودوره هو الكشف دون الجعل[2].

وبرأي الواقعيّين، لا تقتصر الدعاوى الدينيّة على بيان أنّ الواقعيّة من أيّ نوع هي؛ بل تبيّن أنّ المعتقدين بهذه الأصول هم ملتزمون بها التزامًا شخصيًّا؛ وتظهر نتيجة ذلك في أنّ إيمان المؤمنين يحكي عن الإيمان بواقعيّة الله، وليس هو مجرّد اعتقاد بأنّ الله تعالى هو كذا وكذا. فـ«الإيمان»[3] يستلزم «الاعتقاد»[4]، وليس هو مجرّد إذعان ذهني؛ وليس من المعقول أن نؤمن بشيء أو بأحدٍ، ولا يكون متعلّق هذا الإيمان موجودًا.

---

(1) انظر: إيان باربور، **علم ودين**، ص204.

(2) المصدر نفسه.

(3) belief in.

(4) belief that.

ويُعدّ هذا الأمر من خصائص الفهم الأصيل للاعتقاد بالله التي أكّد عليها «سورين كيركغور» مرارًا[1].

فأساسًا، يكمن الهدف من فهم الإيمان في فهم الحكاية عن عالم الواقع؛ وهو الفهم الذي يجعل الواقعيّة ذات معنى، والحياة ذات أهمّية؛ مثلما أشار إليه نيومن في كتابه «آيين موافقت (مذهب الموافقة)»، حيث قال إنّه لا يُمكن الإيمان بشيء، إلّا حينما نفهم مضمونه، ونقتنع بعقلانيّته[2].

ويُشير بعض المحقّقين أمثال «ويليام زورديك» و«ويليام هوردرن» -ضمن بيانهم أنّ لغة الدين هي لغة مقنعة[3]- إلى أنّ من يتحدّث عن الله (أو عن الخطإ والصواب أو عن شيء جميل) لا يكون في صدد بيان كيفيّة إحساسه وشعوره؛ بل هو في صدد الإشارة إلى ذلك الأمر الذي أقنعه؛ فهذه المعتقدات الراسخة لا تُشكّل «موضوعًا للذوق الشخصيّ»؛ بل هي نتيجة قهريّة لأمر يُعدّ من الخصائص الذاتيّة للمقتنع؛ ومن هنا، ينبغي علينا النظر إلى لغة الدين كأمر له ارتباط وثيق بالمعتقدات الغائيّة لحياة الإنسان... وهي المعتقدات التي يحيا الإنسان بها ويموت عليها، والتي تُحدّد له كلّ ما يكون ذا قيمة عليا وعلى درجة كبيرة من الاعتبار في الحياة. وعلى هذا، فلغة الدين تحكي عن المعتقدات الأساسيّة التي تكون بمثابة خلفيّات لفهم الإنسان للأشياء الأخرى[4].

1_2_ سعة دائرة الواقع (الواقع أوسع من مدركاتنا)

العنصر الآخر الذي تبتني عليه النظريّة الواقعيّة هو عدم انحصار الواقع

(1) انظر: بيلين، مباني فلسفه دين، ص412.

(2) المصدر نفسه، ص429.

(3) convictional language.

(4) بيلين، مباني فلسفه دين، ص412.

في دائرة العالم الفيزيائي، وأنّ الرؤية الوضعيّة حول الوجود هي واقعيّة محدودة.

وتتقاطع أصالة الواقع مع الفكرة الوضعيّة التي تقول إنّ: «الواقعي والحقيقي»[1] هو الأمر الذي يُمكن إدراكه، حيث تستند هذه الفكرة إلى حقيقة وجود العديد من الحقائق العلميّة[2] في هذا العصر -وخصوصًا في مجال الذرّة- التي لا يُمكن إدراكها أبدًا بشكل مباشر[3].

وفي هذا الصدد، يقول «كمبل»:

بقدر ما تكون الغازات المتشكّلة من جُزَيئيٍّ من الجزيئات وكذا القوانين المترتّبة عليه والمبيّنة له واقعيّة فإنّه يكون واقعيًّا؛ وتُعدّ هذه المقدّمة ضروريّة لإمكان فهم العالم (أي قابليّته للفهم من قبل الجميع). وإذا اعترفنا بأنّ الأمر الواقعي هو ذلك الشيء الذي يجعل العالم قابلًا للفهم، فإنّ المفاهيم المرتبطة بالنظريّات -الجزيئات وأنواع الكائنات المنقرضة وأمثال ذلك- سيكون لها الحقّ في الواقعيّة بالقدر نفسه الذي تمتلكه المفاهيم المرتبطة بالقوانين[4].

ومن هنا، وفي إطار الاعتراف بسعة دائرة الواقعيّات وخصوصًا في نطاق الدين، فإنّ بعض الباحثين في مجال الدين -نظير «أيان رامسي» في كتاب «زبان دينى (اللغة الدينيّة)»- يستدلّون على أنّ المراد من العبارات المستعملة في الإلهيّات ليس هو تعيين اسم وعنوان لمجموعة من الحقائق الخارجيّة الفاقدة للروح التي تظهر أمام أعين مجموعة من المشاهدين

(1) Real.

(2) Scientific entities.

(3) انظر: إيان باربور، علم ودين، ص205.

(4) نفسه، ص256؛ نقلًا عن:

Campbell, What is Science?, p. 106-108.

المنفعلين؛ بل الهدف من هذه العبارات هو رفع الستار عن «سرّ» الواقعيّة المختبئة وراء مشهوداتنا المباشرة[1].

1ـ3ـ إمكانيّة التعرّف إلى الواقع

من المسلّمات التي تعتمد عليها نظريّة الواقعيّين في لغة كلّ من العلم والدين، إمكانيّة المعرفة في ما يخصّ مختلف المجالات الوجوديّة؛ وترى هذه النظريّة أنّه رغم التعقيد الذي تتّسم به موجودات العالم المختلفة، بوسع الإنسان ـفي كلّ من مجالي العلم والدينـ التعرّف إلى مراتب عدّة من الواقعيّة، سواءً كان ذلك مرتبطًا بالمجال الإلهي المعقّد، أو بالمجال الفيزيائي.

1ـ4ـ الواقعيّة النقديّة

من المبادئ التي يعتمد عليها الواقعيّون النقديّون في العلم والدين هو: نفي الواقعيّة الساذجة والاعتراف بالواقعيّة النقديّة؛ وحاصل هذا الرأي المطروح في فلسفة العلم هو: وجود تأثير متقارن لكلّ من العين الخارجيّة والذهن في ظهور أيّ نوع من العلم، سواءً كان ذلك العلم يتعلّق بظواهر عينيّة، أو بالتعرّف على حقائق دينيّة؛ فالعلم حسب هذه الطائفة حصيلة كلّ من التجربة والتفسير[2].

2ـ الأدلّة على الواقعيّة

مضافًا إلى المبادئ السابقة، فقد عمل أنصار نظريّة الواقعيّة في لغة الدين على إقامة مجموعة من الأدلّة على نظريّتهم.

2ـ1ـ الطبيعة الحكائيّة للعلم

---

(1) انظر: بيلين، مبانى فلسفه دين، 412ـ413.

(2) إيان باربور، علم ودين، ص208؛ كابلستون، تاريخ فلسفه، ج8، ص414ـ428.

في جوابهم عن السؤال حول الدليل على كون إدراكاتنا تحكي عن أمر مغاير للإدراك نفسه، يقول الواقعيّون إنّ المعطيات الإدراكيّة المباشرة تُشير -بحسب طبيعتها ومن البداية- إلى الأعيان الخارجة عنها[1].

فالمفاهيم تحكي عن ماهية الوقائع التي تجري في العالم، حيث إنّ الأمر الذي يُؤدّي دورًا جوهريًّا في تكوّن العلم أو المعرفة هو عين المعلوم، لا ذهن العالم؛ ومن هنا، فالعلم هو كشف واكتشاف، لا محض جعل واختراع[2]. ويدّعي الواقعيّون وجود تطابق بين العلم والمعلوم؛ بمعنى أنّ العلم يصف لنا العالَم مثلما هو في الواقع، «فالواقعيّة تتضمّن في داخلها مفهوم الصدق أو الحقيقة.

وكلّ علم هو مجموعة من القضايا، وتسعى القضايا العلميّة إلى بيان حالة مجموعة من الأشياء، وهي بأجمعها أشياء ممكنة والقضايا صور عنها[3]. وخلافًا لما يصرّ عليه الوضعيّون، يُؤكّد «إميل ميرسون» على أنّ العلم ليس مجرّد واصف؛ بل هو مبيّن أيضًا، فوجود العلم يبيّن واقعيّة من الواقعيّات[4]. وعليه، إذا كان من المقرّر أن يكون ثمّة علم، فلا بدّ أوّلًا من أن يكون ثمّة شيءٌ يتعلّق به[5]. والهدف من العلم حسب الواقعيّين هو الوصف الصادق والصحيح لواقع العالم، وللحالة التي هو عليها»[6]. فكما إنّ القضايا التي نعلم بها هي ذات تحقّق في العالم الخارج عن أذهاننا، فإنّ علمنا بالمعلوم يكون «صحيحًا» و«صادقًا، وإلّا سيكون علمنا «خاطئًا» و«كاذبًا».

(1) كابلستون، تاريخ فلسفه، ج8، ص414_428.

(2) انظر: إيان باربور، علم ودين، ص204.

(3) انظر: واله، ميتافيزيك وفلسفه زبان، ص152_153.

(4) انظر: كابلستون، تاريخ فلسفه، ج9، ص334_336.

(5) انظر: المصدر نفسه، ج8، ص417.

(6) تشالمرز، چيستى علم: در آمدى بر مكاتب علم شناسى فلسفى، ص172.

2ـ2ـ مسلّمات المجتمع العلمي

ومن أدلّة النظريّة الواقعيّة مسلّمات المجتمع العلميّ؛ أي أنّ العلماء في مختلف التخصّصات العلميّة يخوضون في الدراسة والتحقيق انطلاقًا من فكرة أنّ نتائجهم العلميّة هي عبارة عن انعكاس للحقائق المرتبطة بعالم الوجود، وليست مجرّد مختلقات لأذهانهم؛ وفي مجال الاعتبار المنطقي للنظريّات العلميّة، يقول أحد المحقّقين:

يعتقد العلماء عادةً ـعند ممارستهم لعلومهمـ بالواقعيّة، حيث يعدّ علماء الفلك والجيولوجيا والأحياء والكيمياء ـتقريبًاـ النظريّاتِ مشيرةً وحاكية عن حوادث العالم الخارجي. فكما إنّ المتموريات (الأميبا) والفيروسات هي واقعيّة، فإنّ الإلكترونات مع أنّها لا تُشبه الأشياء المتعارفة تحظى أيضًا بالمرتبة نفسها من الواقعيّة، بحيث نجد العلماء يتحدّثون عن اكتشافها لا عن اختراعها.

ومن هنا، ينبغي علينا التعامل بجدّية مع المقبولات والمسلّمات المتداولة في لغة المجاميع العلميّة؛ إذ إنّ أغلب العلماء يجدون أنفسهم أمام حقائق الوقائع أو نتاجات الحوادث الواقعيّة في العالم، لا أمام مختلقات ذهنيّة. ويرى هؤلاء العلماء أنّ العلم هو بمثابة طريق نحو الإدراك والمعرفة، وليس مجرّد آلة للتحكّم والتوقّع والتسلّط[1]. وعلى هذا الأساس، يُعدّ السعيُ وراء إبراز صدق القضايا المرتبطة بالعقل العرفي ـبحسب «مور»ـ سعيًا لا طائل منه، حيث يقول في هذا الإطار:

إذا حصل لدينا اطّلاع على صدق القضايا المرتبطة بالعقل العرفي، فسيكون سعي الفيلسوف من أجل إثبات خطإ هذا القضايا عبثيًّا؛ لأنّه يعلم

(1) إيان باربور، علم ودين، ص207ـ208.

بنفسه أنّها صادقة؛ كما إنّه ليس من شأن الفيلسوف إثبات أنّ الأشياء المادّية -مثلًا- موجودة في العالم الخارجي[1].

2-3- امتناع الجمع بين نظريّتين متناقضتين

من الأدلّة الأخرى على النظريّة الواقعيّة علاوةً على ما ذُكر أنّ العلماء يتحرّزون عن الاعتراف في الوقت نفسه بنظريّتين مفيدتين لكنّهما متناقضتان؛ والسبب في ذلك هو أنهم يرون النظريّات العلميّة ناظرة إلى العالم المبحوث عنه؛ وبطبيعة الحال، فإنّ هذا العالم -الذي هو عالم الوجود والواقع- يأبى عن الجمع بين نظريّتين متناقضتين.

2-4- القابليّة للفهم هي ملاكُ التعرّف إلى الواقع

من الأسس الأخرى التي تعتمد عليها النظريّة الواقعيّة في التعرّف على الحقائق، أنّه لا ينبغي لنا تحديد معيارنا وحصره في منهج الدراسة التجريبيّة؛ بل يجب أن يكون معيار الاطمئنان إلى واقعيّة أيّ شيء هو قابليّته للفهم أكثر من أن يكون هو قابليّته للمشاهدة[2]؛ ومن هنا، بإمكان أيّ حقيقة تتموضع في دائرة فهمنا أن تحظى بالواقعيّة، وإن لم نتمكّن من دراستها واختبارها اعتمادًا على المنهج التجريبي. ووفقًا لهذا الأساس، تتموضع الكثير من الحقائق والظواهر في دائرة فهمنا بما فيها الحقائق المرتبطة بالمجال الديني؛ وبالتالي، فإنّها ستحظى بالواقعيّة والوجود، ولن يكون ثمة دليل على نفيها.

2-5- تصوير الواقع أبرز خصوصيّات اللغة

ومن الأدلّة المشتركة بين الواقعيّين أنّ الخصوصيّة الأساس للغة

---

(1) انظر: كابلستون، تاريخ فلسفه، ج8، ص452.

(2) إيان باربور، علم ودين، ص206.

(فلسفة اللغة) -سواءً على مستوى العلم أو الدين- تكمن في تصوير الواقع وبيانه؛ ومن هنا، فليس ثمّة فارق بين لغة العلم ولغة الدين من حيث الحكاية عن الواقع. ويعترف هذا الرأي بأنّ الدور الأساس للغة الدين يتمثّل في البعث نحو العبادة والهداية، غير أنّه ليس بوسعنا فكّ ارتباط هذه اللغة بمتعلّق العبادة وموضوعها؛ مثلما لا يُمكننا أيضًا فصل القضايا الدينيّة وعناصرها المولّدة للمعرفة عن مسألة التعهّد والالتزام.

وحديثًا ذهبت مجموعة من العلماء المعاصرين في ما يخصّ المسألة التقليديّة المرتبطة بلغة الدين -أي أسلوب لغة النصوص الدينيّة- إلى أنّ لغة الدين هي اللغة المستعملة نفسها في بقيّة المجالات؛ فلا يمتلك الدين أيّ لغة مستقلّة ومنفصلة عن لغة العلم أو الفلسفة أو الفنّ أو اللغة المتعارفة عند عامّة الناس؛ ومن هنا، فإنّ لغة الدين تُؤدّي دور الحكاية؛ شأنها في ذلك شأن بقيّة اللغات.

3- الصياغات المختلفة للواقعيّة

يعرض أنصار النظريّة الواقعيّة في لغة الدين العديد من التفسيرات لهذه النظريّة تبعًا لمواقفهم الفكريّة:

3-1- إحياء نظريّة الحمل التمثيلي

يُعدّ البحث عن الصفات والأفعال الإلهيّة من المسائل الأساسيّة في لغة الدين؛ وقد ذكرنا سابقًا أنّ بوسعنا -حسب نظريّة الحمل التمثيلي لتوما الأكويني- الاستفادةَ من اللغة البشريّة في بيان بعض الحقائق المرتبطة بالله تعالى، من دون الاعتراف بالتشابه المطلق بين الله تعالى ومخلوقاته ولو في أمر واحد. وفي هذا العصر وفي مقابل النظريّة الرمزيّة في لغة الدين والمطروحة في الغرب، تتوفّر النظريّة الأكوينيّة التقليديّة -بدورها- على أتباع حقيقيّين. وهي تعتقد أنّ «من شأن لغة الدين أن تكون رمزيّة وحقيقيّة

في آن معًا، بحيث تكون تلك العبارات الرمزيّة المرتبطة بالله تعالى قابلةً للترجمة إلى اللغة الحقيقيّة. فبحسب نظريّة الحمل التمثيلي، يكون بوسعنا الحديث عن الله تعالى بنحوٍ قد يبدو معه «شبيهًا» بمخلوقاته من بعض الجهات.

ومع وجود اختلاف في الرأي -قلّ أو كثر- حول بيان المراد من الحمل التمثيلي»[1]، بحيث يُعدّ نجاحُها في بيان الصفات الإلهيّة محلَّ تأمّل جادّ، لكن يبقى أنّ هذه النظريّة -في جميع الأحوال- إنّما طُرحت في الأساس من أجل استعراض مختلف الاستعمالات للألفاظ الموجودة في النصوص اللغويّة المتعدّدة.

ومن بين المعاصرين، يميل «ويليام ألستون» إلى هذا الرأي؛ فحينما يتعرّض للحديث عن التفسيرات العرفانيّة المطروحة من قبل «ستايس» و«تيليش» وينبري لنقدها، يقول:

ممّا لا شكّ فيه أنّ الناس يُبرزون العديد من العواطف والأحاسيس حين الحديث عن الله؛ فيعرضون مجموعة من المثل الأخلاقيّة العليا، ويُظهرون ما يكون مضمرًا في المراسم، لكن لو أنّهم لم يكونوا مطمئنّين إلى صدق القضايا التي يُبرزونها، لما كان معلومًا من الأساس أنّهم سيستخدمون هذا النوع من اللغة والتعبير.

بعد ذلك، يطرح «ألستون» هذا التساؤل الجادّ: أنا قبل أن أعتقد أو على الأقلّ قبل أن يكون لديّ ميل نحو الاعتقاد بأنّ وجود العالم المادّي كواقعيّة من الواقعيّات الخارجيّة هو رهينٌ لفاعليّة إله لائق بالإنسان، لماذا يكون عليّ إظهار الشعور بالأمن حينما أقول إنّ «الله خلق السماء

---

(1) پترسون وآخرون، **عقل واعتقاد دينى**، ص259؛ علي زماني، **عقلانيّت ودين**، ص46، نقلًا عن:
Vincent Brummer, **Speaking of Personal God**, p. 43 - 53.

والأرض»؟ ثمّ يخلص «ألستون» إلى أنّ «وظيفة صناعة القضايا هي أساس تعتمد عليه جميع الوظائف الأخرى...»[1].

وباعتقاده، فإنّ الفارق الذي طرحه «الأكويني» بين كيفيّة الدلالة[2] (أي أشكال اللغات) وكمال المدلول[3] (أي الواقع الذي نتحدّث عنه) هو الطريق الأمثل لحلّ المشكلة التي نواجهها في هذا المجال. ويعترف «ألستون» بأنّ لغتنا قاصرة عن الحديث عن الله؛ إذ إنّ بنية هذه اللغة تقوم على افتراض وجود تمايز بين العين[4] وأوصافها؛ ومن هنا، فإنّ الموضوع -بعد أن يُحمل المحمول عليه- يكون موجودًا متميّزًا عن بقيّة أنواع الموجودات، وأمّا بالنسبة إلى الله تعالى، فهو صرف الوجود، ولا سبيل لأيّ نوع من أنواع التمايز إلى وجوده؛ وبالتالي، فإنّ لغتنا لا تُناسب كثيرًا الحديث عن صرف الوجود. فحينما ننسب العلم إلى الله، فكأنّنا نجعل تمايزًا بينه تعالى وبين صفة العلم يُشبه ذلك التمايز القائم بين الإنسان وعلمه؛ هذا مع أنّ التمايز المنسوب إلى الله هو تمايز غير حقيقي. لكن بحسب الدليل الذي يطرحه ألستون، بوسعنا القول أيضًا إنّ الألفاظ البشريّة غير قاصرة في بيان مضامينها الخاصّة؛ بمعنى أنّ من الممكن وجود واقعيّة أصيلة تتعلّق بها تلك الألفاظ المستعملة في لغتنا، حيث يُشير «ألستون» إلى أنّ «نحو دلالة» لغتنا قد يعاني من القصور، لكن مع ذلك بإمكاننا استخدام هذه اللغة في بيان أوصاف عدّة؛ فقد يكون بوسعنا تطهير مجموعة من المفاهيم -نظير العشق والعلم والقدرة- وتجريدها عن جميع خصائص المخلوقات التي تتناسب مع الزمانيّة والجسمانيّة وأمثال ذلك، والمحافظة فقط على لبّ المعنى الذي يكون قابلًا للإطلاق على الله؛ فمثل هذه

(1) ألستون وآخرون، زبان دينى، ص60.

(2) Mode if signification.

(3) Perfection of signified.

(4) Object.

الألفاظ المجرّدة، من شأنها أن تُطلق على الله بنحو حقيقي؛ وبالتالي، بإمكاننا الاستفادة منها في قضايا صادقة تتحدّث عنه تعالى.

ومن هنا، يكون بوسعنا الحديث عن الله بشكل حقيقي، وإطلاق المفاهيم المجرّدة على الوجود الإلهي؛ وبإمكاننا أن نستنتج أنّ الواقعيّة التي تُدرك من وراء هذه المفاهيم لها نحو ارتباط بالوجود الإلهي؛ وعليه، فإنّ الكلام غير الرمزيّ الذي يتعلّق بالله ينقسم إلى مسألتين مترابطتين: مسألة أنطولوجيّة ومسألة لسانيّة، حيث تتعلّق المسألة الأولى بنظام الوجود الإلهيّ، ومفادها أنّ الإله الذي يغاير المخلوقات هو شبيه لأيّ شيء؟ وترتبط المسألة الثانية بأمرين اثنين: الأوّل هو شكل لغتنا، والثاني هو حدود هذه اللغة عند حديثها عن الوجود الإلهي. وبرأي ألستون، مع أنّ الله يختلف عن المخلوقات من جهات بارزة عدّة، إلّا أنّ هذه المقدّمة لا ينتج عنها أنّ اللغة الإنسانيّة عاجزة تمامًا عن الحديث عنه تعالى[1].

3ـ2ـ معيار أشمل لاختبار حقيقة الدين

يُعدّ «باربور» من جملة الذين يُصرّحون بامتلاك الإيمان الدينيّ لمضامين معرفيّة، وبأنّه يُقدّم لنا آراء جديدة في النظر إلى العالم، ويُوفّر لنا بصيرة جديدة[2]. ويعتقد أنّ علينا التوفّر على تفسير أكثر عمومًا لمسألة إفادة العقائد الدينيّة للمعرفة، كما لا بدّ لنا من عمليّة أكثر شموليّة لاختبار العقائد الدينيّة. وخلاصة كلام «باربور» اعتمادًا على الرأي الذي طرحه في فلسفة العلم هي أنّ إفادة العقائد الدينيّة للمعرفة لا تعني أنّ الحقائق الدينيّة قابلة للإدراك بصورة مباشرة ومن دون أيّ تدخّل للذهن؛ مثلما كان يتوقّعه الوضعيّون على مستوى العلم. كما إنّ النقطة الثانية في كلام «باربور»

---

(1) پترسون وآخرون، **عقل واعتقاد دينى**، ص280ـ278، نقلًا عن:
Alston, «**Being Itself and Talk about God**», Center Journal, no3, p.21, 1984.

(2) إيان باربور، **علم ودين**، ص263.

مرتبطة بالمعيار في اختبار إفادة المعرفة في العقائد الدينيّة، حيث نجده يُوسّع هذا المعيار على الرغم من الرأي الوضعي القاضي بانحصار طريق التحقيق والاختبار في «التحقيق التجريبي»[1]، عادًّا الترابط بين تلك المعرفة وبين المعطيات والانسجام والشمول بمثابة معيار للاختبار والتحقيق[2].

وفي نهاية المطاف، يستنتج «باربور» أنّه على الرغم من الاختلافات الموجودة بين العلم والدين في اللغة، إلّا أنّهما يشتركان في البحث عن الحقيقة والشوق إلى المعرفة. فالتساؤلات المطروحة في كلٍّ من المجالين تنشأ من جذور مختلفة، لكنّنا نجد أنّهما معًا يحملان دعاوى معرفيّة[3]، ويتبنّيان أصالة الواقع على مستوى الأهداف والتعامل مع الأشياء. فنحن نبحث في الدين -كما في العلم- عن أصالةٍ نقديّة للواقع تحفظ لنا تلك الحقائق التي الملحوظة في مدرستي التحليل الوضعيّ والتحليل اللغويّ، ولكن دون أن تُحدَّد بـ «ملخّص المعطيات» أو «المجعولات المفيدة»؛ فلا يُمكننا الإحجام عن مهمّة تقييم المعرفة الدينيّة، مع أنّه ليس بوسعنا أيضًا أن نطبّق عليها أيّ عمليّة «تحقيق تجريبي». ففي الإلهيّات، ينبغي علينا البحث بخصوص شأن العقائد الدينيّة ومنزلتها (المنطقيّة)، وكذلك عن الدور الذي تلعبه[4].

بعد ذلك، وفي ضمن تحذيره من غفلة الواقعيّة الساذجة عن دور الذهن الإنسانيّ في صنع النظريّات، يُشير« باربور» إلى أنّه من بين المميّزات التي تتّصف بها نظريّته (القائلة بنقديّة أصالة الواقع) هو أنّها تأخذ بالاعتبار دور كلّ من الذهن والعين في اكتساب المعرفة؛ فوفقًا لرأيه، فإنّنا لا نحصل على نظريّات جاهزة من الطبيعة، ولا وجود لأيّ طريق مختصر نحو العالم

---

(1) Empirical Verification. (المترجم)

(2) المصدر نفسه، ص291.

(3) Cognitive Claims.

(4) إيان باربور، علم ودين، الفصل 19، ص285-290.

(كما هو عليه في نفسه)، حيث إنّ المصنوعات الذهنيّة لها دخل في تفسير كلّ تجربة. فالمعطيات العلميّة لن تكون أبدًا مرتبطة بالواقع المحض، لكنّها تبتني دائمًا على معطيات العالم المشترك؛ ومن هنا، يُعدّ الوحي -بحسبه- نتاجًا لتدخّل كلّ من الله تعالى والتجربة والتفسير الإنساني، وتكون أصول العقائد الدينيّة عبارة عن مساعٍ مبذولة في سبيل التنسيق الدقيق للحقائق المنكشفة من خلال التجربة الدينيّة لنوع الإنسان[1].

3-3- التحقيق الأخروي

ويُعدّ «جون هيك»[2] أيضًا من المتكلّمين المعاصرين الذين يعتقدون بالواقعيّة المعرفيّة في لغة الدين، حيث يُشير «هيك» -الذي ينظر إلى لغة الدين باهتمام بالغ- إلى أنّ مراده من الواقعيّة هو امتلاك موضوعات المعتقدات الدينيّة لوجود عيانيّ خارج التجربة الإنسانيّة نفسها؛ وفي المقابل، فإنّ رفض الواقعيّة يعني إنكار وجود مثل هذه الموضوعات المستقلّة[3].

فمن حيث المبنى، يعترف «جون هيك» بمنهج التحقيق التجريبي، لكن مع فارق أنّه لا يربط دلالة القضايا الدينيّة بالتحقّق منها بالفعل وفي هذا العالم؛ بل يرى أنّ المعيار في ذلك هو تلك التجارب الواقعة في الحياة بعد الموت والتحقّق الأخروي منها[4].

ويُقسّم «جون هيك» -تبعًا لـ «سلارز» وبقيّة أنصار الواقعيّة النقديّة- الواقعيّة إلى نوعين: نقديّة وساذجة، حيث يعدّ نفسه من أتباع الواقعيّة

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص171، 208، 244، 246، 249 و268.

(2) John Hick.

(3) پترسون وآخرون، **عقل واعتقاد دينى**، ص266 و267.

(4) جان هيك، **فلسفه دين**، الفصل 6، ص211-215؛ پترسون وآخرون، **عقل واعتقاد دينى**، ص266.

النقديّة في لغة الدين. ويسعى هذا البحث -الذي يرتبط أساسًا بنظريّة المعرفة وفي المرحلة التالية بمسألة اللغة- إلى بيان أنّ المعرفة هي نتاج للتفاعل بين العالم الخارجي والمفاهيم الذهنيّة.

وبرأي «هيك»، فإنّ أغلب الناس العاديّين يمتلكون -عادةً- نظرة واقعيّة ساذجة للغة الدين؛ ويرجع ذلك إلى رؤيتهم المعرفيّة للعالم، حيث يعتقدون أنّ العالم مطابق لما يُدركونه عنه. وتُظهر هذه النتيجة المعرفيّة أنّ هؤلاء الناس يعدّون اللغة انعكاسًا تامًّا للواقع. وتوحي إلينا أيضًا هذه الرؤية -المرتبطة بلغة الدين- أنّ القضايا الواردة في النصوص الدينيّة تحكي عن الواقع بشكل دقيق وحرفي، بينما نجد أنّ الواقعيّة النقديّة لا تُفسّر النصوص الدينيّة تفسيرًا لفظيًّا؛ بل تُفسّرها كنائيًّا واستعاريًّا، عادّةً إيّاها كرموز تشير إلى حقائق أعلى من العلامات اللفظيّة. ومن هنا، فإنّ الواقعيّة النقديّة تنفي الواقعيّة الساذجة والفهم الظاهري في لغة الدين، وترفض -في الوقت نفسه- النزعة غير الواقعيّة، معترفةً بالوجود الحقيقيّ والخارجيّ لله تعالى الذي يُشكّل المحور في الكلام الديني، إلّا أنّها تعتقد بوجود اختلاف بين الثقافات المتعدّدة في ما نُدركه عن الله؛ وذلك بسبب وساطة المفاهيم والمقولات الذهنيّة والثقافيّة[1].

4- نقد وتحليل

4-1- مال بعض الواقعيّين إلى القول بالواقعيّة النقديّة، معتبرين أنّ الفارق بينها وبين الواقعيّة الساذجة يتمثّل في أنّ: اتّصاف هذه الواقعيّة بالنقديّة ينشأ من امتلاكها لخصائص عدّة؛ منها: الاعتراف بدور الذهن في التعرّف على الواقعيّات. وبرأي أنصار الواقعيّة النقديّة، فإنّ الأشياء لا تتجلّى في أذهاننا من دون واسطة، حيث يتمّ إدراكنا للعالم الخارجي عن

(1) المصدر نفسه.

طريق الصور الذهنيّة. وينبغي علينا الإشارة هنا إلى أنّ العلوم الحصوليّة (أو الكسبيّة) تتوفّر على حيثيّتين: كونها معلومة بالذات ومعلومة بالعرض. ونحن نعترف بأنّ العلم الحصولي يتمّ بتوسّط الصور الذهنيّة، لكن ليس المراد من هذا الكلام أن تتدخّل هذه الصور الذهنيّة وتتصرّف في المعلوم. وعلى كلّ حال، فإنّ علمَنا بأيّ شيء -سواءً تعلّق هذا العلم بالعلوم الطبيعيّة أو الإنسانيّة أو بالمعرفة الدينيّة- إذا كان مطابقًا للواقع، فإنّ ذهننا يلعب دور الوساطة في كسبه، وليس دور التصرّف؛ وأمّا إذا لم يكن مطابقًا للواقع، فإنّه لا يُعدّ -من الأساس- علمًا؛ بل هو بمثابة تخيّل للعلم.

4-2- الواقعيّة النقديّة في لغة الدين متأثّرة -أكثر من أيّ شيء- بفلسفة «كانط» المثاليّة وبالآراء الجديدة المطروحة في فلسفة العلم وببعض أفكار الكانطيّين[1] الجدد الذين يعتقدون بتأثير القوالب الذهنيّة في حصول المعرفة وكيفيّة تشكّلها، ويرون أنّ العلم هو نتاج للتفاعل بين الواقعيّات العينيّة والمعطيات الذهنيّة. وقد انجرّت هذه الرؤية الفلسفيّة إلى القول -في الاتّجاه المسيحي المعاصر لعلم الدين- بتفسير جديد للمفهوم التقليدي للوحي، يعُدّ الوحيَ نتاجًا للتجربة الشخصيّة المصحوبة بالتأويل الإنساني. وبحسب هذا الرأي، لا يُمكن للإنسان الوصول إلى الوحي الخالص وغير المؤوّل؛ فما يصل إليه هو عبارة عن أمر مركّب من الرسالة الإلهيّة والنتاجات الذهنيّة الشخصيّة التي توصّل إليها. لكن، من الواضح أنّ هذا المبنى يُضعّف الأسس التي تعتمد عليها أصالة الواقع، ويسوقها إلى وادي المثاليّة.

فنحن نعتقد ببعض القوانين العقليّة نظير البديهيّات العقليّة الأوّلية، ونعترف بقدرة الذهن الخلّاقة في مجال تحليل القوانين النظريّة والعامّة المرتبطة بعالم الطبيعة بالاعتماد على الاستقراءات التجريبيّة؛ وفي ضمن

---

(1) أي: أتباع «كانط». (المترجم)

ذلك، نُؤمن أيضًا بأنّ الدور الأساسي والحاسم في حصول المعرفة يرجع إلى الحقائق الخارجيّة، لا إلى القوالب الذهنيّة.

4ـ3ـ يبدو أنّ ثمّة مسألة تحليليّة خفيت على أنصار الواقعيّة النقديّة؛ ألا وهي الاختلاف بين المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض. فما نُطلق عليه في العلم الحصولي اسم العلم والمعرفة هو المعلوم بالذات (أو الوجود الذهني) الذي هو عبارة عن انعكاس للعين الخارجيّة (أو المعلوم بالعرض)، وليس شبحًا لها، لكنّ هذا الكلام لا يعني أن نتوقّع حصول آثار العين الخارجيّة من وجودها الذهني.

4ـ4ـ وزيادةً على ما ذُكر، فإنّ الواقعيّة النقديّة في لغة الدين تتعارض مع الأسس العقليّة المبرهنة والأصول الدينيّة القطعيّة؛ فإذا اعتبرنا أنّ الحكمة الإلهيّة تقتضي ضرورة إنزال الوحي لتوعية الإنسان في سبيل هدايته إلى كماله اللامحدود ـ بحيث يُعدّ فقدان هذا الوحي (أو نقصانه) نقضًا للغرض ـ، يكون من اللازم على الله تعالى ـ الكامل المطلق والذي لا يُعاني من أيّ نقص من جهة العلم والقدرة والجود ـ أن يكون قادرًا على إيصال وحيه إلى الناس بالشكل المطلوب بالنسبة إليه وبالنسبة إلى الناس، وبنحو سليم ومن دون أيّ نقصان، وإلّا سيكون ذلك مخالفًا للحكمة والكمال الإلهيّين. والعجيب أنّ القرآن الكريم يُصرّح بأنّه قد تمّ اللجوء إلى بعض التدابير عند إرسال الوحي لكي يصل هذا الوحي إلى الناس مصونًا من كلّ ضرر:

﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ﴿٢٦﴾ إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُۥ يَسْلُكُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ رَصَدًا ﴿٢٧﴾ لِّيَعْلَمَ أَن قَدْ أَبْلَغُوا۟ رِسَٰلَٰتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَىْءٍ عَدَدًۢا﴾[1].

---

(1) سورة الجنّ: الآيات 26ـ28.

خلاصة

1ـ طُرحت في هذه الأيّام نظريّة أخرى في لغة الدين تُدافع عن واقعيّتها؛ وتبتني هذه النظريّة على مسألة أنّ العلم والدين ليسا خصمين، ولا أحدهما أجنبيّ عن الآخر؛ بل العلاقة بينهما هي علاقة التعاضد والتكامل؛ ومن هنا، ترى هذه النظريّة أنّ لكلّ واحد من العلم والدين نصيبًا ـعلى قدر شأنهـ في إظهار الواقع، بحيث تكون لغتُهما لغةً منتجة للمعرفة.

2ـ العناصر الأساسيّة التي تتألّف منها النظريّة الواقعيّة هي:

أـ **الاعتراف بثبوت الواقع الخارجيّ**: فوفقًا لهذا الأصل، يكون الوجود مقدّمًا على المعرفة، وعلى الرغم من أنّ العلم هو نتاجٌ لعلاقة الذهن مع العين الخارجيّة، إلّا أنّ الذي يلعب دورًا حاسمًا في تشكّل معرفتنا هو عين المعلوم، لا ذهن العالِم.

ب ـ **سعة دائرة الواقع**: بمعنى عدم انحصار حقائق عالم الوجود في دائرة العالم الفيزيائي، حيث لا يُمثّل العالم المادّي إلّا قسمًا من الوجود.

ج ـ **إمكانيّة التعرّف إلى الواقع**: فعلى الرغم من التعقيدات والتنوّعات المختلفة التي يتّسم بها العالم، إلّا أنّ بوسع الإنسان التعرّفَ على مراتب عدّة من الواقع.

د ـ كلّ ما نطلق عليه اسم العلم هو عبارة عن مركّب من العين الخارجيّة والذهن الإنساني؛ ومن هنا، لن تكون أيّ معرفة حاكية عن العين الخارجيّة كما هي في الواقع.

3ـ يُمكننا دراسة الأدلّة والشواهد على النظريّة الواقعيّة وفقًا للمحاور الآتية:

أـ **الطبيعة الحاكية للعلم**: فالصفة الأساس للعلم هي حكايته عن

الخارج ومتعلَّقه، وليس عكسه لذهن العالم؛ فإذا كان يوجد تطابق بين العلم والمعلوم، سيكون العلم حاكيًا عن الواقع الخارجي، وأمّا إذا لم يكن يوجد تطابق، فلن يتحقّق العلم.

ب- مسلّمات المجتمع العلمي: أي إنّ العلماء في مختلف التخصّصات العلميّة يخوضون في الدراسة والتحقيق من أجل التعرّف على الحقائق الخارجيّة، عادّين نتائجهم العلميّة بمثابة كشوفات لعالم الخارج، لا أنّها مختلقاتٌ لأذهانهم.

ج- امتناع الجمع بين نظريّتين متناقضتين: فمسألة أنّه ليس بوسعنا القبول -في الوقت نفسه- بنظريّتين علميّتين متناقضتين تحكي عن حقيقة أنّ النظريّات العلميّة هي انعكاس للعالم الخارجي، وأنّ هذا العالم يُمكنه مطابقة أحد طرفي النقيض لا كليهما.

د- معيار أكثر جامعيّة في التعرّف على الواقع: فلا ينحصر معيار التعرّف على الواقع في منهج الاختبار والتحقيق التجريبي؛ ومن هنا، بإمكان أيّ حقيقة تتموضع في دائرة فهمنا أن تحظى بالواقعيّة، وإن لم نتمكّن من اختبارها والتحقّق منها اعتمادًا على المنهج التجريبي.

هـ- أبرز خصوصيّة للغة هي تصويرها للواقع: تشترك جميع اللغات -سواءً في مجال العلم أو الدين- في تصويرها وبيانها للواقع؛ ومن هنا، لا يُمكننا فصل لغة الدين عن حيثيّة توليد المعرفة.

4- يستعرض أنصار نظريّة الواقعيّة النقديّة -اعتمادًا على العناصر المشتركة بين آرائهم الخاصّة- العديد من التفسيرات لهذه النظريّة.

أ- من القراءات للنظريّة الواقعيّة إحياء نظريّة الحمل التمثيلي لتوما الأكويني التي تبتني على نفي الاشتراك اللفظي، والقول بالاشتراك المعنوي في مجال الصفات الإلهيّة مع تقديم بيان للتمثيل والتشابه من دون السقوط

في فخّ التشبيه. ومن بين المعاصرين، يميل «ويليام ألستون» (1921م) لهذا الرأي؛ فباعتقاده أنّ الفارق الذي طرحه الأكوينيّ بين كيفيّة الدلالة (أي شكل اللغة) وكمال المدلول (أي الواقع الذي نتحدّث عنه) هو الطريق الأمثل لحلّ المشكلة التي نواجهها في هذا المجال.

ب- يتمثّل تقرير «باربور» لهذه النظريّة في قوله بامتلاك الإيمان الدينيّ لمضامين معرفيّة، وبأنّه يُقدّم لنا آراء جديدة في رؤيتنا للعالم، ويُوفّر لنا بصيرة جديدة. وفي بيانه لهذا الرأي، يُشير «باربور» إلى ضرورة امتلاك تفسير أشمل لمسألة إفادة العقائد الدينيّة للمعرفة، مع التوفّر -في الوقت نفسه- على منهج أكثر شمولًا من أجل اختبار العقائد الدينيّة. ويطرح «باربور» العناصر الثلاثة الآتية: الترابط بين المعطيات والانسجام والجامعيّة، كمعايير للعقائد الدينيّة.

ج- يُشير «جون هيك» -وهو لاهوتي معاصر- إلى أنّ مراده من الواقعيّة هو امتلاك متعلّقات المعتقدات الدينيّة لوجود عينيّ خارج عن التجربة الإنسانيّة نفسها؛ وفي المقابل، فإنّ رفض الواقعيّة يعني إنكار وجود مثل هذه المتعلّقات المستقلّة. فمن حيث المبنى، يعترف «جون هيك» بمنهج التحقيق التجريبي، لكنّه لا يربط دلالة القضايا الدينيّة بالتحقيق حولها تجريبيًّا الآن في هذا العالم؛ بل يرى أنّ المعيار في ذلك هو تلك التجارب الواقعة في الحياة بعد الموت والتحقيق الأخروي.

5- مع أنّ الواقعيّة النقديّة في لغة الدين تتمتّع بمكانة أرفع من النظريّات السابقة، إلّا أنّه لا يُمكننا اعتبارها نظريّةً تامّةً في لغة الدين:

أوّلًا: صحيح أنّ العلم الحصولي يتمّ بتوسّط الصور الذهنيّة، لكنّ ذلك لا يعني أن تتدخّل هذه الصور وتتصرّف في المعلوم؛ لأنّ الذهن يلعب دور الوساطة في كسب العلم.

ثانيًا: أنّ هذا الاتّجاه متأثّر -أكثر من أيّ شيء- بالفلسفة المثاليّة التي تعتقد بتأثير القوالب الذهنيّة في حصول المعرفة وكيفيّة تشكّلها، وترى أنّ العلم هو نتاج للتفاعل بين الواقعيّات الخارجيّة والمعطيات الذهنيّة؛ وقد غفل هذا الاتّجاه عن مسألة أنّ هذا المبنى يُضعف الأسس التي تعتمد عليها أصالة الواقع. فنحن نعتقد ببعض القوانين العقليّة نظير البديهيّات العقليّة الأوّلية، ونعترف بقدرة الذهن الخلّاقة في مجال تحليل القوانين النظريّة والعامّة -المرتبطة بعالم الطبيعة- بالاعتماد على الاستقراءات التجريبيّة؛ وفي ضمن ذلك، نُؤمن أيضًا بأنّ الدور الأساسي والحاسم في حصول المعرفة يرجع إلى الحقائق الخارجيّة، وليس القوالب الذهنيّة.

ثالثًا: أنّ العلم مشروط بمطابقته للمعلوم؛ فإذا لم يوجد مثل هذا التطابق، انتفى العلم.

الرابعة: تتعارض الواقعيّة النقديّة في لغة الدين مع الأسس العقليّة الثابتة بالبرهان والأصول الدينيّة القطعيّة؛ فإذا اعتبرنا أنّ الحكمة الإلهيّة تقتضي ضرورة إنزال الوحي لأجل هداية الإنسان إلى كماله، فمن اللازم على الله تعالى -الكامل المطلق- أن يكون قادرًا على إيصال وحيه إلى الناس بنحو سليم ومن دون أيّ نقصان.

اختبر معلوماتك

1- عدّد أهمّ مباني النظريّة الواقعيّة، مع إيراد شرح لها؟

2- ما هي الخصائص التي تفترق بها الواقعيّة النقديّة عن الواقعيّة الساذجة؟

3- كيف يتسنّى لطبيعة العلم الحاكية أن تكون دليلًا على إفادة النصوص الدينيّة للمعرفة؟

4- ما المراد من مسلّمات المجتمع العلمي؟ وما هو الأمر الذي تُثبته نتائجها؟

5ـ كيف نُثبت الواقعيّة الدينيّة انطلاقًا من امتناع القبول بنظريّتين متناقضتين؟

6ـ ما هو الفارق بين القابليّة للتجربة والقابليّة للفهم؟

7ـ اشرح رأي «آلستون» حول واقعيّة لغة الدين؟ وبيّن عدم تماميّة هذا الرأي؟

8ـ تعرّض بالتحليل والنقد لواقعيّة «باربور» النقديّة؟

9ـ هل نجحت نظريّة التحقّق الأخروي في إثبات الواقعيّة الدينيّة؟

10ـ هل يُمكننا الاعتراف بنظريّة الواقعيّة النقديّة كنظريّة جامعة على مستوى لغة الدين؟ لماذا؟

للبحث والتحقيق

ابحث عن نقاط الاشتراك والاختلاف بين العلماء المسلمين والغربيّين حول واقعيّة لغة الدين، وقارن بين آرائهم.

مصادر للمطالعة والبحث

1ـ باربور، **علم ودين**، الفصل 6، ص196ـ209؛ الفصل 9، ص285ـ290.

2ـ پيترسون وآخرون، **عقل واعتقاد دينى**، ص278ـ281.

3ـ كاپلستون، **تاريخ فلسفه**، ترجمة: بهاء الدين خرمشاهي، ج8.

4ـ هيك، جون، **فلسفه دين**، الفصل 6.

الفصل السابع
الأسس الفكريّة بين الإسلام والدين اليهوديّ- المسيحي

الأهداف

- بيان عوامل وأسباب نشأة النظريّات الغربية الحديثة.
- بيان بعض المزايا الدينيّة للغرب، وردود الفعل الحديثة عليها.
- بيان بعض الأسس الدينيّة والفكرية للثقافة الإسلاميّة ونتائجها.

1- البيئة الدينيّة في الغرب

سندرس في هذا الفصل ظروف نشأة النظريّات الحديثة حول لغة الدين في الغرب، وهل هي نفسها تنطبق على الثقافة الإسلاميّة لكي نستنتج أنّ علينا أن نطوي الطريق عينه الذي طواه الغرب، وأنّ تبنّي نظريّاته هو مصير محتوم علينا ولا خيار لنا سواه؟

وللإجابة عن هذا السؤال لا بدّ من القيام بمقارنة ومقابلة بين السمات الدينيّة للثقافة الغربيّة المستقاة من نصوصه الدينيّة المقدّسة (العهدين)، وبين سمات الثقافة الإسلاميّة النابعة من القرآن، لكي يتّضح أنّ منهجنا في دراسة لغة الدين وتفسير النصوص الدينيّة ونتائجها سيكون مغايرًا لما هو معروف في الثقافة الغربيّة.

1ـ1ـ احتلال الكتب البشريّة مكان الوحي السماوي

خلافًا للفكر الكلاسيكيّ المسيطر على المجتمعات اليهوديّة المسيحيّة والذي كان يرى أنّ ما في العهدين القديم والجديد هو الإلهام الإلهيّ للأنبياء والقدّيسين، فإنّ هذه الكتب ليست هي الوحي الذي نزل على موسى وعيسى (ع) بل هي التاريخ الديني لبني إسرائيل والأحداث التاريخيّة التي جرت عليهم كتبت بأيدي البشر على مرّ التاريخ. لا شكّ في أنّ في هذين الكتابين نماذج من أقوال وأوامر وشرائع وسنن أنبياء بني إسرائيل، وهي من هذه الجهة تكتسب قيمة دينيّة. ومع غضّ النظر عن الأوضاع التي تمّ في ظلّها انتخاب الأناجيل من بين عشرات الأناجيل في القرن الرابع، وكيف تمّ إدراجها رسميًّا في العهد الجديد بعناوين: الكتب القانونيّة وأعمال الرسل ورسائل بولس، فإنّها جميعها ذات صبغة خاصّة ومتأثّرة بثقافة بولس اليوناني الأصل والعدوّ التاريخيّ للمسيح والمسيحيّين (أهل غلاطية 14: 1) وهي مزيج من الأورفيكيّة والميثرائيّة والمذاهب الغنوصيّة[1].

على الرغم من أنّ ثمّة من يسعى إلى الآن في إثبات وثاقة العهدين[2] إلا أنّهم هم أنفسهم يقرّون بأنّهما يحتويان على أفكار لا يمكن قبولها بأيّ شكل من الأشكال[3].

1ـ2ـ عدم نضج المفاهيم الدينيّة الناشئة من النصوص البشريّة

إنّ ضياع الوحي النازل على أنبياء بني إسرائيل العظام كموسى وعيسى (ع) هو في حدّ نفسه سبب في ظهور مشكلات أخرى في المجتمع الدينيّ

---

(1) انظر: سعيدي روشن، **تحليل وحى از ديدگاه اسلام ومسيحيت**، ص125ـ173 و207ـ208.

(2) انظر: هنرى تيسن، **الهيات مسيحى**، ص50ـ60.

(3) المصدر نفسه، ص69.

اليهوديّ والمسيحيّ، فقد احتلّت الأفكار الساذجة مكان الوحيّ في هذه المجتمعات، وصارت المفاهيم الدينيّة الرفيعة ممزوجة بالأوهام البشريّة، وحلّت ظنون البشر مكان الوحي.

1ـ2ـ1ـ الإله المتجسِّد

ورد في هذه النصوص الدينيّة أنّ الله تعالى نزل إلى الأرض بهيئة مادّية وصارع نبيّه يعقوب فغُلب (العهد القديم، سفر التكوين، 32: 42ـ 30)، كما ورد في موضع آخر أنّ الله ظهر في ثالوث الأب والابن والروح القدس ضمن الأسطورة الغامضة التي لا يمكن أن تفهم (العهد الجديد؛ متى 28: 19، كورنثوس الثاني13: 14؛ كولوسي 1: 16؛ العبرانيين 1: 2)؛ لقد تجسّدت الكلمة (الأول يوحنّا 1و 3)؛ بل هي السرّ المخفي للأب (متّى 16: 17) والتي لا يمكن للحكماء أن يكتنهوا سرّها ولكنّها واضحة عند الأطفال (متّى 11: 25)، ورغم سخافة هذه النتائج المتناقضة، لا يزال يوجد من يدافع عنها من الكتّاب، ويقدّمون الكتاب المقدّس على أنّه المصدر الأوحد والأعلى من المصادر المصونة عن الخطإ في معرفة الله[1]: « يمكن أن ندرك بالاستدلال المنطقيّ وجود إله واحد، ولكنّا ندرك وجود التثليث في الإله الواحد عن طريق المكاشفة الإلهيّة... لا بدّ من أن نعترف أنّ الثالوث المقدّس هو من الأسرار الإلهيّة المهمّة. يمكن أن يراه بعض الناس لغزًا فكريًا أو أمرًا متناقضًا، ولكنّ هذا المبدأ على الرغم من أنّه يبدو محفوفًا بالأسرار إلا أنّه ليس من صنع البشر بل هو مكاشفة إلهيّة»[2].

1ـ2ـ2ـ النبوّة اللّامقدّسة

وفق الصورة التي تقدّمها نصوص العهدين القديم والجديد، فإنّ تلقّي

(1) المصدر نفسه، ص71.

(2) المصدر نفسه، ص87 و88.

الوحي والنبوّة وهداية الناس لا تقتضي التحلي بالضرورة بمناقب خاصة أو صفات أخلاقية مميزة.

فالأنبياء وفق هذه الرؤية أفرادٌ عاديون مبتلون بالعصيان ومنافيات الأخلاق وقد يعتدون على أعراضهم أو أعراض الناس (سفر التكوين 9: 20_27، 19: 30_38، 34، 35، 38، 49) وقد يلجأون في أفعالهم إلى المكر والخداع والكذب والنفاق (سفر التكوين 27، صموئيل الثاني 11، 13، 18؛ الملوك الأول 13؛ إرميا 23: 12؛ إرميا 2: 8)، كما إنّهم أحيانًا يلعن بعضهم بعضًا، وفي الوقت نفسه هم أنبياء ورسل (مرقص 14: 71؛ متّى 16: 19)، وبعضهم ذو تاريخ مظلم وغير أخلاقيّ وقد طغوا في القتل وإيذاء الناس، ورغم ذلك فهم ينالون الوحي دفعة واحدة ويصلون إلى مقام الرسالة! (أعمال الرسل 7، 8، 9؛ أهل غلاطية 1: 14)، حتّى أنّ ذوي الشطحات من كتّاب هذه النصوص يسمّون الوحي قبل عيسى (ع) بالخدع الإلهيّة ويقولون: إنّ الله خدع الناس قبل المسيح بشراك الشريعة والأحكام والتكاليف (أهل غلاطية 3: 24).

هذه الكتابات التي تُعدّ نصوصًا دينيّة، تثير أحيانًا من الصعوبات ما يجعل المعتقدين بها يضطرون إلى تبريرات وتوجيهات هم أنفسهم لا يكادون يرضونها.

«إنّ خطايا الناس (في النصوص الدينيّة اليهوديّة والمسيحيّة) قد تمّت كتابتها ولكنّها لم تمضِ، مثل سكر نوح (التكوين 9: 2_ 27) زنا لوط (التكوين 19: 3_ 38) كذب يعقوب (التكوين 27: 18_ 24) اتخاذ سليمان للعديد من النساء (بداية الملوك 11: 1_ 3) قسوة إستير (إستير 9: 21_ 14)، إنكار بطرس (متّى 26: 61_75) وبعض الأفعال السيّئة تقبل لما يرافقها من النيّة الحسنة مثل: راحاب بسبب إيمانه لا نفاقه (يوشع 2: 1_ 21) يائيل بسبب محبّته لوطنه لا خيانته (القضاة: 17_ 22)، شمعون بسبب

إيمانه لا نزوته (القضاة: 41_61)، (العبرانيون 11: 32)....»[1] غير أنّ هذا الكاتب المحترم لا يبيّن أنّ هذه الأفعال تتناسب وشأن أنبياء الله أم لا!

1_2_3_ الوحي المبهم

من المزايا التي تختصّ بأهل الكتاب والتي كانت سببًا للعديد من المشكلات، الإبهام في معنى الوحي ومصداقه؛ فقد قال هاكس في قاموس الكتاب المقدّس:

استخدم هذا اللفظ في سفر الأعداد (24: 2) وكتاب صموئيل الثاني (23: 1 و15: 1) وغيرهما وهو يدلّ على النبوّة التي تخصّ مدينة أو دولة أو جماعة، وورد في سفر الخروج (12: 10) أنّ هذا الوحي يشير إلى رئيس أي أنّه آية لقوم. والخلاصة أنّ المقصود من الوحي على العموم هو الإلهام[2].

وهو نفسه يقول في تعريف النبوّة:

النبوّة لفظ يراد به الإخبار عن الله وشؤون الدين، وخاصّة الإخبار عن الأحداث المستقبليّة، فمثلًا إنّما دعي هارون نبيًّا لأنّه كان يخبر ويتكلّم عن موسى بلسانه (سفر الخروج 7: 10)، وأنبياء العهد القديم يتحدّثون عن شريعة موسى دائمًا، وكانوا يخبرون عن مجيء المسيح، ولأنّ الكهّان في أيام صموئيل النبيّ قد تجنّبوا طلب العلم والتعليم وتضاءلت رغبتهم في العلم فقد أسس صموئيل مدرسة الرامة (صموئيل الأول 19: 19_24) وكان تلامذة هذه المدرسة يسمّون باسم أبناء الأنبياء، ومن هنا اشتهر صموئيل بمحيي الشريعة، وصار اسمه مقرونًا باسم موسى وهارون (المزامير 99: 6؛ إرميا 15: 1؛ سفر الأعداد 3: 22_24)، وتوجد مدارس أخرى عدّة أسّست في بيت إيل (الملوك الثاني 3: 2) وأريحا (الملوك

(1) المصدر نفسه، ص69.

(2) هاكس، قاموس كتاب مقدس، ص905.

الثاني 2: 5) وجلجال (الملوك الثاني 4: 38) وسائر الأماكن (الملوك الثاني 2: 5) وكان رئيس مدرسة الأنبياء يدعى الأب (صموئيل الأول 10: 12) والسيّد (الملوك الثاني 2: 3)، وكان يدرّس في هذه المدارس التوراة والموسيقى والشعر. ومن هنا فإنّ الأنبياء كانوا غالبًا شعراء أو موسيقيين (الخروج 15: 20؛ القضاة: 4؛ 5، 1) (صموئيل الأول 10: 5؛ الملوك الثاني3: 15؛ الأخبار الأول 25: 6) وكان الهدف من هذه المدارس تربية الطلاب وإعدادهم لتربية عامة الناس...[1].

وثمّة جماعة أخرى من الكتاب يرون كذلك أنّ: «الروح القدس هو كاتب الكتاب المقدّس وهو مفسّره كما يقول بطرس الثاني (1: 21)»[2].

بعد الإشارة إلى الوحي التاريخيّ يطرح كاتب معجم اللاهوت الكتابيّ[3] طرقًا عدّة وأدوات لتحصيل القانون القديم مثل: علم النجوم، الشعوذة، الرؤى، القرعة، الكهانة، الرؤية، سماع الكلام الإلهيّ والحكمة بالاعتماد على نصوص الكتب المقدّسة، يطرحها كطرق للوحي، وقسّم الوحي إلى وحي ناقص هو الذي كان قبل ظهور المسيح، ووحي كامل هو المسيح نفسه، ورأى أنّ الوحي إلى المسيح هو وحي بالأقوال والأعمال والوحي الشخصيّ، وهو يقسّم الوحي المنقول إلى المسيح أيضًا إلى وحي في الكنيسة ووحي بواسطة الروح القدس الذي استمرّ حتّى الوحي الكامل وظهور المسيح. وفي مقدّمة هذا الكتاب يقول حول الوحي:

للإنسان في المسيحيّة ـ خلافًا للإسلام ـ دور خاصّ في الوحي، وليس النبيّ كقطعة الإسفنج يحمل الماء وينقله لا أكثر دون أن يؤثّر فيه؛

---

(1) المصدر نفسه، ص378.

(2) تيسن، الهيات مسيحى، ص240.

(3) أنطونيوس نجيب، معجم اللاهوت الكتابي، ص840.

بل إنّ الأنبياء يبيّنون التجارب التي يحصّلونها من خلال الإلهام عن طريق أساليب الاستعارة والرمز[1].

وجاء في كتاب آخر في هذا المجال:

الوحي هو إلقاء المعاني فحسب لا إملاء الألفاظ، وهذه الخصوصيّة تعطي متلقّي الوحي مقامًا رفيعًا لا يجعل منه مجرّد آلة، ومن هنا بيده الخيار في تحديد الموارد التي يبسط فيها الكلام والبيان ويقدّمها للناس بالأسلوب المناسب[2].

ومع غضّ النظر عن إطلاق الوحي على شخص المسيح -الأمر الذي طرح عند بولس- فإنّ مفهوم الوحي كما بيّنه قاموس الكتاب المقدّس عند اليهود والنصارى هو محدود بدائرة الإلهامات القلبيّة والخواطر الباطنيّة المتعارفة التي قد تحصل لمختلف الناس وخصوصًا السحرة والكهّان والمشعوذين والحكماء[3]. ومن هنا فإنّ هذه المعطيات الباطنية والشخصيّة هي تستتبع «تعبيرًا» إنسانيًّا وتتصف بطابع إنسانيّ، وفي النتيجة فإنّ ما ينتقل إلى المخاطبين هو مجرّد صورة وهيكل عام لتلك المعطيات.

يقول أحد الكتّاب المسيحيّين في هذا المجال:

ليس الإلهام إملاء بل هو انتقال المعنى إلى القلب... ولا يذهب الإلهام أبدًا بشخصيّة الكاتب؛ وذلك لأنّ متلقّي الإلهام يعيش بين الناس في عصره، وعنده كسائر الناس مجموعة من المعلومات والعواطف والأسلوب الخاصّ به، وله في الكتابة أسلوبه الخاصّ، وهو متأثّر

---

(1) المصدر نفسه، المقدمة، ص16.

(2) غارودي، **فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحيّة**، ج2، ص392.

(3) Mircea Eliade, **The Encyclopedia of Religion**, , v.12, p.369.

بثقافة عصره وحضارته والظروف الحاكمة على مجتمعه. ومن هنا، فإنّ شخصيّات الكتّاب متفاوتة وكذلك كتاباتهم[1].

وهذه الأفكار لا ترى الوحي رسالة إلهيّة خالصة؛ بل هي مزيج من فضل الله وتأثير الإنسان، والكتاب المقدّس بكلّه هو مكتوب بشريّ يحكي هذه التجارب الإلهيّة وحوادث الوحي، لا إملاءً لكتاب معصوم[2].

1ـ2ـ4ـ الإعجاز أم الأعمال الخارقة؟

من المفاهيم الدينيّة التي تبدو مشوّشة ومضطربة في الثقافة اليهوديّة- المسيحيّة، والتي كانت سببًا للانحراف الفكريّ معنى المعجزات وحقيقتها ومصاديقها وأهدافها. فمعنى المعجزة في هذا المجال يطلق على المفهوم العاميّ الذي يراها في كلّ عمل غريب خارق للعادة، والذي يشدّ انتباه الناس وينال إعجابهم تمامًا كأفعال السحرة والكهنة والمرتاضين والمنجّمين وأصحاب خوارق العادات.

وكذلك من حيث المصداق فإنّ كثرة المعجزات في الكتاب المقدّس تكشف عن عدم وضوح هذه الظاهرة الإلهية في هذه النصوص ذات المزايا الخاصّة، ولذلك عدّت من المعجزات هذه الأفعال الآتية: تشويش ألسنة الناس (التكوين 11: 1ـ 9) وباء الأغنام (الخروج 9: 1ـ 7) تبديل وجه موسى (الخروج 24: 29) سقوط جدران أريحا (يوشع 6: 20) رفع السمّ عن القدر الناري (سفر الملوك الثاني 4: 28ـ 41)، ظهور النجم للمجوس (متّى 2: 1ـ 22) شفاء الرجلين الأكمهين في أريحا (متّى 20: 29) تحويل الماء إلى خمر (يوحنّا 2: 1ـ 18)، شفاء المجنون (مرقس 1ـ 22)، إصابة عليما بالعمى على يدي بولس (أعمال الرسل 12: 11) شفاء بولس من

(1) سابا، على عتبة الكتاب المقدّس، ص140ـ136.

(2) إيان باربور، علم ودين، ص270ـ248.

العمى (أعمال الرسل 6: 17، 18) وأمثال ذلك. وعلى أساس هذا النوع من التفكير فإنّ كلّ نوع من الأحداث الخارقة للعادة والتي تقع بالمصادفة تعدّ معجزة.

ويحتمل كثيرًا أنّ هذا التوسيع للمفهوم والمصاديق قد أدّى إلى أن يتجاوزها بعض الكتّاب قائلًا:

لكي ينقل كتّاب الكتاب المقدّس الحقائق الروحانيّة ذكروا في كتبهم أساطير غيبيّة وقصصًا معجزة عدّة. ووظيفة مفسّر الكتاب المقدّس هي أن يتجاوز هذه الأساطير وأن يهتمّ بالحقائق الروحيّة التي يريدها الله لنا[1].

ومن جهة أخرى من نتائج فكر علماء أهل الكتاب ومن أخطائهم الواضحة في هذا المجال جعلهم المعجزات التي هي خارقة للعادة أفعالًا موازية للأحداث الطبيعيّة في العالم وفي عرضها، مع عدّها متناقضة مع القانون الحاكم على الطبيعة. يقول هيوم في هذا المجال:

المعجزة هي نقض لقوانين الطبيعة، وحيث إنّ التجربة الثابتة التي لا تقبل التغيير قد أثبتت هذه القوانين، فإنّ الدليل على بطلان المعجزة هو حقّ بقدر ما يمكن تصوّر أيّ برهان تجريبيّ... يمكن أن تعرّف المعجزة بأنّها التخلّف عن قانون من قوانين الطبيعة بواسطة إرادة الله الخاصّة، أو بواسطة عامل خفيّ[2].

والحقّ أنّ المعجزة ليست موازية لقوانين الطبيعة من حيث الرتبة، كما إنّها ليست في مقابلها ولا على تضادّ معها؛ بل هي في طول القوانين

---

(1) تيسن، الهيات مسيحى، ص63.

(2) هيوم، درباره معجزات، الضميمة الأولى، ص410 و411.

الطبيعيّة وحقيقتها هي تحديد قانونٍ من القوانين الحاكمة على معرفة العالم بقانون آخر أرفع منه[1].

كما إنّ من الأخطاء الأخرى في تفسير مفهوم المعجزة جعل هدفها إثبات وجود الله ثمّ الاعتراض على ذلك[2]. وهذه الأفكار الخاطئة أدّت إلى أن يعتقد أناس أنّ المعجزة أمر موهوم ولا حقيقة له، حتّى من القسيسين ورجال الدين الذين وقعوا تحت تأثير الانبهار بالعلوم الحديثة من جهة، والذين كانوا من جهة أخرى ينظرون إليها معتمدين إلى ركائز لا يمكن الاعتماد عليها[3].

1ـ2ـ5ـ الخطيئة الأولى

من تعاليم الكتاب المقدّس المعروفة أنّ أبناء البشر محكومون بالخطيئة بسبب عصيان آدم وحوّاء، ومن هنا فإنّ التعميد هو للطهارة من نجاسة الخطيئة التي لحقت بنسل الإنسان لخطإٍ فعله الأبوان الأولان (متّى 22: 19؛ مرقس 16: 16). وكما هو واضح فإنّ آدم (ع) هو أبو البشر كافّة، وجميعنا نشأنا عنه بالولادة الطبيعيّة، ومن هنا ولد الجميع عصاة، لأنّ آدم (ع) قد عصى قبل أن يولد ابنه الأوّل، والكتاب المقدّس يصرّح بملازمة الخطيئة للجميع: «ليس إنسان لا يخطئ» (الملوك الأول 8: 46) «إذ الجميع أخطأوا وأعوزهم مجد الله» (رومية 3: 23)[4].

ومع كلّ ذلك فإنّ الإنسان يسعى بكامل جهده إلى الخلاص والنجاة. ومن هنا، فإنّ الله تعالى أرسل ابنه ليفدي الناس وينجيهم[5]. « ولكنه الآن

---

(1) انظر: سعيدى روشن، **معجزه شناسى**، ص74ـ77.

(2) هاسبرز، **فلسفه دين**، ص83ـ92.

(3) انظر: كيوپت، **درياى ايمان**، ص48ـ50.

(4) تيسن، **الهيّات مسيحى**، ص162 و 178.

(5) المصدر نفسه، ص43 و204.

قد أُظهر مرة عند انقضاء الدهور ليبطل الخطية بذبيحة نفسه» (العبرانيين 9: 26) « لأنّ ابن الإنسان أيضًا لم يأت ليُخدَم بل ليَخدِم وليَبذل نفسه فدية عن كثيرين» (مرقس 1: 45). ولم تكتف مسيحيّة بولس بهذا الحدّ بل رفضت كافّة التكاليف والآداب والشريعة لتجعل مكانها الحريّة المطلقة، وعدّت موت عيسى فداء لجميع الذنوب. «لا يمكن لله أن يتوب على المخطئ لمجرّد توبته، فالله العادل لا يمكنه أن يقوم بذلك، وإنّما يمكن لله أن يعفوَ ويتوب إذا ما دفعت غرامة تلك الخطيئة، ولكي يمكنه أن يعفوَ ويصفح بغير أن تمسّ عدالته فقد دفع المسيح غرامة المخطئين»[1].

من تعاليم المسيحيّة البولسيّة أنّ الاعتراف بالخطايا أمام الرهبان وشراء صكوك الغفران هو سبب للنجاة، وقد راجت تجارة بيع وشراء الجنّة والنار وصار تعيين مصير الإنسان من هذا السبيل[2].

1ـ2ـ6ـ المنع من معرفة الحقيقة

كما أوّلت في هذه النصوص مسألة ترك الأولى في اختبار الشجرة الممنوعة، بالبحث عن ماء الحياة وعن الحقيقة، وقالوا إنّ آدم كان مقهورًا مجبرًا لإرادة الله لكي يمنع عن إدراك الحقيقة، ولا يفكّر في ملك الخلود فيكون نظيرًا لله منافسًا له! « وأوصى الربّ الإله آدم قائلًا: من جميع شجر الجنة تأكل أكلًا، وأما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها. لأنك يوم تأكل منها موتًا تموت» (سفر التكوين2: 16ـ18) « قصة الحية وحواء.... (سفر التكوين3: 1ـ 6)

1ـ3ـ تعطيل العقل

ومنذ أول يوم عمدت مسيحيّة بولس التي غدت رسميّة إلى استبدال

---

(1) المصدر نفسه، ص220.

(2) انظر: ديورانت، **تاريخ تمدن**، ج18، ص36ـ41.

العقل والتديّن العقليّ بالعاطفة والإيمان العاطفي، لكي لا يكون بينها وبين الفكر الوثنيّ اليونانيّ والديانة اليونانيّة القائلة بتعدّد الآلهة أيّ تعارض.

لقد تجلّت في تعاليم بولس -المفكّر اليونانيّ المسلك- كافّة أفكار الشرك القديمة في قوالب التجسّد والفداء والصليب والثالوث «الآب والابن والروح القدس» والذي يعدّ لغزًا لا يمكن إدراكه. لقد رفعت الشريعة والتكاليف في هذا المسلك، وحلّت المحبّة مكان جميع الأشياء، ومن هنا فلا مشقّة على أحد، ولا شكّ في أنّ هذا الفكر كان موافقًا لما يريده الحكّام الظلمة.

وقد أسّست المسيحيّة الراهنة بنيانها من أول يوم على استبعاد العقل، وقد صرّح ترتوليان (150-230م) قائلًا:«إنّما أنا أؤمن لأنّ الأمر غير معقول ولا معنى له». كما أعلن قائلًا: ما العلاقة بين آتن (مظهر العقل) وبين أورشليم (مظهر المسيحيّة)...؟![1] ومن وجهة نظر أهل الكتاب فإنّ «الإيمان هو تعليق العقل على الصليب»[2].

1-4- تقييد العلم

مضافًا إلى ما تقدّم لا بدّ من أن نتحدّث عمّا فعلته الكنيسة البولسيّة بعد تبنّيها من قبل القياصرة في القرن الرابع، فقد حصرت الوصول إلى أيّ نوع من أنواع العلم والفكر في مضمون الكتاب المقدّس وتفسير أرباب الكنيسة له، وفي النتيجة أغلقت الطريق أمام التطوّر الفكريّ والعلميّ. والرؤية العلميّة اليونانيّة التي كانت ممزوجة بالمعتقدات الدينيّة المحرّفة هي الوحيدة التي كانت مقبولة وكلّ ما خالفها فهو مرفوض[3].

---

(1) زيلسون، عقل ووحي، ص4 و5.

(2) ژان وال روژه ورنو وآخران، پديدار شناسى وفلسفه هاى هست بودن، ص129.

(3) انظر: مجتبى الموسوي اللاري، سيماى تمدن غرب، ص30.

1_5_ التناقضات في النصوص المقدّسة

يسلّم المعتقدون بالأديان السماويّة بالمعتقد العقليّ القائل إنّ كلام الله تعالى وأنبياءه لا يمكن أن يكون متهافتًا؛ وذلك استنادًا إلى إطلاق حكمة الله وعصمة أنبيائه (ع) في تلقّي الوحي وإبلاغه. ولكن ونظرًا إلى الظروف التي أُلّفت فيها الكتب المقدّسة من العهدين القديم والجديد، فمن الطبيعيّ أن تتضمّن تناقضات كثيرة؛ حيث تأثّرت بمدركات مئات الناس وأذواقهم وثقافاتهم ودوافعهم المختلفة، والتي يقول صاحب قاموس الكتاب المقدّس[1] أنّها أُلّفت على مدى ألف وخمسمئة عام.

ومن جهة أخرى، ومع غضّ النظر عن الاختلافات في كيفيّة سبك هذه الكتب وتأليفها، فإنّ ثمّة تعارضًا كبيرًا من حيث المضمون في موارد متعدّدة، فمثلًا نجد في موضع منها:

لأنّ جميع الذين هم من أعمال الناموس هم تحت لعنة لأنه مكتوب ملعون كلّ من لا يثبت في جميع ما هو مكتوب في كتاب الناموس ليعمل به. ولكن أن ليس أحد يتبرّر بالناموس عند الله فظاهر لأنّ البار بالإيمان يحيا. ولكن الناموس ليس من الإيمان بل الإنسان الذي يفعلها سيحيا بها. المسيح افتدانا من لعنة الناموس إذ صار لعنة لأجلنا لأنه مكتوب ملعون كلّ من علّق على خشبة. (رسالة بولس إلى أهل غلاطية 3: 10_ 13).

إذًا قد كان الناموس مؤدّبنا إلى المسيح لكي نتبرّر بالإيمان. ولكن بعد ما جاء الإيمان لسنا بعد تحت مؤدّب. (رسالة بولس إلى أهل غلاطية 3: 24_25) لأنّه بأعمال الناموس كلّ ذي جسد لا يتبرّر أمامه. لأنّ بالناموس معرفة الخطيّة (رسالة بولس إلى أهل رومية 3: 20، 7_ 11).

ولكن في موضع آخر يقول كاتب الكتاب المقدّس بولس:

---

(1) هاكس، قاموس كتاب مقدس، المقدمة.

أفنبطل الناموس بالإيمان؟! حاشا بل نثبت الناموس (رسالة بولس إلى أهل رومية 3: 31) إذًا الناموس مقدّس والوصيّة مقدّسة وعادلة وصالحة. (رسالة بولس إلى أهل رومية 7: 13).

إنّ هذه المظاهر هي التي سبّبت الجمود الدينيّ والركود على الصعيدين العلميّ والميتافيزقيّ في الثقافة الدينيّة اليهوديّة-المسيحيّة. وعلى هذه العصور يطلق اسم القرون الوسطى أو عصر الظلام[1] وإحراق الطاقات[2] حيث كان الناس العالِم منهم والجاهل أسرى خيالات وأوهام آباء الكنيسة باسم الدين[3].

2- ردّات فعل العصر الحديث

مع مرور الزمان، أدّى السير التكامليّ الفكريّ البطيء لدى الغربيّين إلى أن يستيقظوا وبعد جهد جهيد من غفلتهم القاتلة. ولو لم يخرج الغرب من حروبه الصليبيّة الطويلة الأمد بأيّ انتصار، فحسبه فائدة معرفته خلالها بالثقافة والحضارة الإسلاميّتين. وقد أدّت عوامل عدّة كترجمة الكتب العلميّة الإسلاميّة، والتواصل مع شعوب الشرق، والأسفار الاكتشافيّة للبحّاثة الغربيّين، واكتشاف العالم الجديد الذي أوجد فيهم لاحقًا دوافع الاستعمار والاحتلال، أدت كلّ هذه العوامل وعوامل أخرى[4] إلى بروز ردود فعل حادّة على الماضي المرير، ظهرت في صور مختلفة ابتداء من عصر النهضة وإلى زماننا هذا، تحرّر إثرها البحّاثة الغربيّون من ربقة الكنيسة.

---

(1) Dark ages.

(2) انظر: راسل، **تاريخ فلسفه غرب**، ج2، ص175-176؛ هلزي ولويس، **تاريخ وفلسفه علم**، ص152.

(3) مجتبى الموسوي اللاري، **سيماى تمدن غرب**، ص28-32.

(4) لوكاس، **تاريخ تمدن**، ج2، الفصول 33-35 و41.

لقد كان العصر الحديث ثورة على كافّة الصعد الفكريّة-الثقافيّة، وكافّة النتائج والآثار التي خلّفها العصر السابق. أوجد الفكر في هذا العصر فلسفة إنسانيّة بكلّ ما للكلمة من معنى، تنظر نظرة نقديّة إلى ما كان عليه العصر السابق، وذلك من خلال المنهج الحسيّ-التجريبيّ الهادف إلى تسخير الطبيعة في كلّ جوانبها للإنسان[1].

2-1- انفصال العلم عن الدين وشروع المواجهة بينهما

كان من آثار العصر الحديث أيضًا أن تعارض العلم والدين ووقعت بينهما مواجهات حادّة من حيث انتخاب الغايات والمناهج والمضامين، وكان سببَ ذلك أمران اثنان: عدم انسجام مضامين الكتاب المقدّس بعهديه مع الحقائق العلميّة، وتقييد آباء الكنيسة للعلم؛ ما أدّى إلى الركود الفكريّ والتخلّف في المجتمعات الغربيّة، وهذان الأمران كانا ينسبان معًا إلى الدين.

2-2- تعميم التجريبيّة

كان من ردود فعل المرحلة الجديدة على مناهج العصر السابق الذي سدّ الطريق أمام أيّ نوع من التفكير العلميّ، أن تمّ تعميم النظريّة التجريبيّة في مجال المعرفة أو بعبارة أخرى: تمّ حصر المنهج العلميّ بالمنهج التجريبيّ، وفي النتيجة كان لذلك كبير الأثر في تبدّل الأوضاع وتغيّر حياة الإنسان.

2-3- الاستنتاجات الميتافيزيقيّة

وكان من خصائص المرحلة الجديدة أن نتجت عن النظريّات العلميّة نتائج ميتافيزيقيّة، وكانت غالبًا تصبّ في التشكيك والإلحاد، وأحيانًا في

---

(1) انظر: كاسيرر، فلسفه روشن گرى، ص310.

الإلهيّات الطبيعيّة، وكانت ردّة فعل على الإيمانيّة في الثقافة اليهوديّة-المسيحيّة، والتي لم يكن لوجودها أيّ مبرّر[1].

2-4- الإصلاح الديني

كانت حركة الإصلاح الدينيّ في حقيقتها محارَبةً لرؤى الكنيسة التي كانت تنوء بأعباء الفساد المستشري، فقد طرح إراسموس العالم المسيحيّ في أواخر القرن الخامس عشر ضرورة الإصلاح الدينيّ الكنيسيّ، ولكنّ هذا الهدف لم يتحقّق إلا على أيدي مارتن لوثر وكالفن. فقد رأى لوثر انطلاقًا من دراساته للعهدين أنّ الوضع الحاكم على الكنيسة هو وضع غير مقبول، وواجهه خصوصًا حين سافر إلى روما ورأى ما تكدّسه الكنيسة من الثروات على حساب المعنويّات وأكثر ما أزعجه بيع صكوك الغفران. كما قبل كالفن بحكم الدين مع رفضه للطقوس المقدّسة. وكان المشترك بين هاتين الشخصيّتين أنّهما عدّا النشاط العلميّ والدنيويّ جزءًا من المحبّة الإلهيّة[2].

وربّما كان هذا هو السبب في ما قاله ويل ديورانت مل:

إنّ النهضة العلميّة والإصلاح الدينيّ هما منبعان للتاريخ المعاصر قد أمدّا معًا الحياة الفكريّة والأخلاقيّة المعاصرة[3].

2-5- الفلسفات المتنوّعة

لقد كانت التيّارات الفكريّة المتعارضة التي نشأت بعد عصر النهضة نظريّات أنتجتها بعض الشخصيّات لإنشاء بناء جديد على أنقاض الفكر

---

(1) انظر: إيان باربور، علم ودين، الفصل 3.

(2) انظر: جان ناس، تاريخ جامع اديان، ص668؛ إيان باربور، علم ودين، ص59.

(3) ويل ديورانت، تاريخ تمدن، ج6، ص1116.

البائد، وتمثّلت تلك النظريّات بما يأتي: التجريبيّة، المثاليّة، فلسفة كانط المثاليّة، النزعة الإنسانيّة، الوجوديّة، الهرمنيوطيقا، الظواهريّة، البراغماتيّة، الوضعيّة، الفلسفة التحليليّة وغيرها.

2ـ6ـ النتائج والمعطيات

سبّبت ردود الفعل على الفكر الدينيّ الغربيّ القديم، والتي ظهرت بعد النهضة العلميّة، بيئة مناسبة لظهور تيّارات دينيّة جديدة، وحاربت بعض هذه التيّارات الدين بشكل مباشر منها: الربوبيّة (Deism) (وتعني عبادة الله عبادة طبيعيّة مع نفي كافّة آثار الغيب والوحي في حياة الإنسان)، وحركة التشكيك والإلحاد التي تمثّلت بديفيد هيوم البريطاني، هولباخ الألماني، وديدرو الفرنسي.

كما إنّ بعض هذه التيّارات وإن لم تُظهر محاربتها للدين بشكل واضح ومباشر، إلا أنّها كانت تنفي عنه بأفكارها أيّ نوع من الحقيقة والواقعيّة وإفادة المعرفة.

لقد جعلت بعض التفسيرات الجديدة الدين مجرّد عاطفة شخصيّة لا تحمل أيّ بعد نظريّ وتخلو من التفكير العقليّ والمنطق الإنسانيّ المشترك، وتختصّ بدائرة العمل، ومن هذه التفسيرات: التفسير الظاهريّ، التفسير البراغماتي، التفسير الرمزيّ والتفسير الإيمانيّ، وتوجد تفسيرات أخرى سوى ذلك. وفي هذا المجال نجد الواقعيّة النقديّة تسلّم بنوع من النسبيّة الخارجيّة أيضًا، وقد بلغت البراغماتيّة المحضة حدًّا من الهشاشة جعل بعض المفكّرين الغربيّين يرفضها أيضًا.

ومن التحليلات التي يجدر بنا الاطلاع عليها والتأمّل فيها تحليل جون هيك:

إنّ نظريّة رانـدال في مجال الدين ودور ووظيفة لغته تبيّن بوضوح

صورة من مناهج التفكير التي ظهرت وشاعت في عصرنا بصور وأشكال مختلفة، وهي في الحقيقة الوجه المتميّز في ثقافتنا، لقد حلّت في هذا النوع من التفكير مفردة «الدين» (أو الإيمان التي هي مرادفة لها) مكان مفردة «الله»، ففي المجالات والموضوعات التي كانت تدرس فيها سابقًا مسائل حول الله ووجوده وصفاته وغاية أفعاله، صارت تطرح الآن تلك المسائل والموضوعات نفسها ولكن حول الدين وماهيّته وصوره وقيمته العمليّة، فثمّة نوع من التبادل بين هذين المصطلحين: «الله» الذي هو مفتاح لعائلة من المفردات والاصطلاحات، و«الدين» الذي هو الكلمة الأساس لتلك العائلة اللغويّة نفسها من الكلمات. ومن هنا كثر البحث والحديث اليوم عن الدين والذي هو ذو جانب ثقافيّ بشري. وكما يقول راندال: الدين الذي نعتقد به الآن هو نوع العمل البشريّ المحدّد، له دور ووظيفة اجتماعيّة لا يمكن إغفالها، وكيفيّة خاصّة في التطبيق والأداء. وفي كثير من الجامعات فرق علميّة متخصّصة في دراسة تاريخ الدين والصور المختلفة لتلك الظاهرة، والدور الذي يقوم به الدين في ثقافتنا بشكل عام...

ومن وجهة نظر أكثر قبولًا عند العوام يعتبر الدين بصورة عامّة من حيث دوره النفسيّ نوعًا من النشاط البشريّ، دوره العام مساعدة الناس على تحصيل الانسجام والاطمئنان الداخلي، وكذلك في علاقتهم مع محيطهم. ومن المجالات الواضحة التي يقوم الدين فيها بدور كهذا حفظ بعض المفاهيم العظيمة ونشرها، أو الرموز التي تقوّي عندنا الآمال العظام والأمنيات الرفيعة. إنّ أهمّ تلك الرموز وأكثرها دوامًا هو الله تعالى؛ ولذا فهو يعدّ ـ سواء في نظر العوام أو المتخصّصين ـ أحد المفاهيم التي تبحث من منطلق دينيّ، بما يمثّل من أرضيّة ومنشإٍ للإجابات المتنوّعة للناس حول

وجود حقيقيّ وراء الطبيعة، وانطلاقًا من هذا المفهوم يصلون إلى مفهوم الدين»[1].

ويبدو أنّ جون هيك يسير ضمن هذا السياق هو الآخر، وفي الوقت نفسه لا يمكنه أن يغضّ النظر عن أنّ هذا الاتجاه هو نوع من الانحراف في معرفة الدين وفي الموقف منه:

«أوجب حلول الدين محل الله كمحور أساس للبحث نوعًا من التحوّل في طبيعة الأسئلة التي تعالج بشكل جادّ في هذا المجال، فقد كانت الأسئلة التقليديّة حول الله: هل الله موجود وهل هو حقيقة؟ وهذا السؤال لا يرد في مجال الدين؛ فهو حتمًا موجود، لكنّ الأسئلة المهمّة التي ترتبط به هي حول غاياته وأهدافه في حياة الإنسان، وأنّه هل ينبغي العمل على تقويته ونشره أم لا؟ ولو كان الجواب بالإيجاب فما هي المجالات التي يجب أن ينشر فيها ليترتّب على ذلك أقصى حدّ من الفائدة؟ وفي ظلّ هذه الهواجس يطرح السؤال هامشيًّا حول حقيقة الاعتقادات الدينيّة، وما يشكّل محور الاهتمام عند الجميع إنّما هو الثمرة العمليّة لها... ولو أردنا المقارنة بين التأكيد الكبير على فائدة الدين بدلًا من حقيقته، وبين نمط تفكير كبار رجال الدين في الديانة اليهوديّة-المسيحيّة فسنصل فورًا إلى وجود نوع من التضاد بينهما، فثمّة فارق كبير بين عبادة الله والارتباط بالدين، فلو كان الله موجودًا حقًّا فهو خالقنا وهو أفضل منّا بما لا نهاية له، إن من حيث القيمة أو من القوّة؛ فهو الوحيد الذي ينير القلوب كافّة بنور المعرفة، وبه تتحقّق الآمال كافّة ولا يخفى عليه شيء. فإذا درس الدين كأمر تميل إليه النفوس وتختاره، وكان الله مجرّد تابع لهذا الدين الذي نختاره، فلن يكون الله ذلك

(1) جان هيك، فلسفه دين، ص185-186.

الإله الحيّ الذي يخضع له آحاد الناس في عباداتهم، ويجعلون حياتهم تحت تصرّف رحمته»[1].

وفي النتيجة يرسم جون هيك العامل المحرّك لهذه الحركة الفكريّة وفق الصورة الآتية:

«الأسباب التاريخيّة لهذه النظريّة حول الدين معروفة، وهي عنصر مهمّ في الثقافة المعاصرة، وهذه النظريّة حول الدين تدلّ على نوع من التطوّر والتحوّل المنطقي في داخل المجتمع الصناعيّ، وهي تدعى تارة بالعلمانيّة[2] والتجريبيّة[3]، والماديّة[4]، وهذا التحوّل يرتكز إلى افتراض أنّه مع هذا التطوّر السريع للعلم ومنتجاته، لا بدّ من اعتماد مناهج البحث العلميّ وحدها لاكتشاف الحقيقة في أيّ مجال من المجالات، وبما ينسجم مع ذلك المجال. وعلى ضوء هذا المعيار فإنّ الله ليس ظاهرة يمكن أن تخضع للدراسة العلميّة التجريبيّة، أما الدين فيمكن أن يدرس على أساس علم الظواهر وعلم النفس وعلم الاجتماع والدراسات التطبيقيّة في علم الأديان»[5].

3ـ البيئة الدينيّة ـ الفكريّة في العالم الإسلامي

صار من المناسب الآن أن نطرح هذا السؤال: ما هو موقفنا من النتائج الجديدة للدراسات الحديثة حول لغة الدين؟ وهل تنطبق تلك النظريّات التي نشأت حديثًا في الغرب على النصوص الدينيّة للمسلمين أم لا؟ وبعبارة أخرى: هل العوامل والمبادئ والقواعد الثقافيّة والعلميّة والدينيّة

(1) المصدر نفسه، ص186ـ187.

(2) Scientism.
(3) Positivism.
(4) Naturalism.

(5) جان هيك، فلسفه دين، ص189.

نفسها التي كانت السبب في نشوء النظريّات الغربيّة الحديثة حول فهم الدين ولغته موجودة في العالم الإسلاميّ وحدود ثقافته ودينه ومجتمعه لكي تطرح حول دين المسلمين ونصوصه أيضًا تلك النظريّات المتعلّقة بذلك ما جعله المفكّرون اليهود والمسيحيّون دواء للمشكلات الدينيّة الفكريّة التي يعانون منها؟

وما سنشير إليه في ما يأتي هو نظرة عابرة إلى الأجواء الفكريّة في العالم الإسلاميّ. ومن الضروريّ أن نشير في هذه المقارنة إلى أنّ القرآن (في مقابل التوراة والإنجيل) بما يمثّل من المصدر الأساس للدين الإسلاميّ هو المعيار في التقييم والأساس للفكر الإسلاميّ.

3-1- القرآن الوحي الإلهيّ المصون

القرآن الكريم هو الكتاب السماويّ لدى المسلمين، وقد نزل على النبيّ محمّد (ص) في الأربعين من عمره الصادق المبارك، وذلك في السابع والعشرين من رجب من عام ستمئة وتسع للميلاد، بادئًا بقوله تعالى: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِنْ عَلَقٍ﴾[1] واستمرّ منذ ذلك الحين وفق ما تقتضيه الحكمة الإلهيّة والاستعداد التدريجيّ للناس لإدراك وتلقّي هذا الكتاب الذي وهب الحياة للناس على كافة الصعد الفرديّة والاجتماعيّة، ودام نزوله مدّة ثلاث وعشرين سنة، على الرغم من اعتراض المعترضين من أبناء الجاهليّة كما في سورة الفرقان في الآية 32. والمقصود من نزول القرآن الظهور الفعليّ للرسالة التي نشأت من العلم الإلهيّ (اللوح المحفوظ، أمّ الكتاب، الإمام المبين...) وإبلاغها وإيحاؤها إلى النبيّ (ص)؛ ومن هنا فإنّ مفردة النزول ليس لها مفهوم عند النبيّ غير

---

(1) سورة العلق: الآيتان 1-2.

ظهور الرسالة الإلهيّة له: «فتجلّى لهم سبحانه في كتابه من غير أن يكونوا رأوه...»[1].

ويستفاد من القرآن الكريم أنّ الوحي النازل على النبيّ (ص) هو من الله تعالى في بناء ألفاظه وتراكيب جمله فضلًا عن مفاهيمه ومعانيه:

﴿الٓر كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾[2]؛

﴿وَلَقَدۡ جِئۡنَٰهُم بِكِتَٰبٖ فَصَّلۡنَٰهُ عَلَىٰ عِلۡمٍ هُدٗى وَرَحۡمَةٗ لِّقَوۡمٖ يُؤۡمِنُونَ﴾[3]؛

﴿إِنَّا جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ٣ وَإِنَّهُۥ فِيٓ أُمِّ ٱلۡكِتَٰبِ لَدَيۡنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾[4]؛

وكذلك يقول على لسان النبيّ (ص) مجيبًا الذين يطلبون تغيير القرآن:

﴿مَا يَكُونُ لِيٓ أَنۡ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلۡقَآيِٕ نَفۡسِيٓۖ إِنۡ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّۖ إِنِّيٓ أَخَافُ إِنۡ عَصَيۡتُ رَبِّي عَذَابَ يَوۡمٍ عَظِيمٖ ١٥ قُل لَّوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَا تَلَوۡتُهُۥ عَلَيۡكُمۡ وَلَآ أَدۡرَىٰكُم بِهِۦۖ فَقَدۡ لَبِثۡتُ فِيكُمۡ عُمُرٗا مِّن قَبۡلِهِۦٓۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ﴾[5].

وفي موضع آخر يخاطب الله المشركين أن لو نسب النبيّ إلى الله تعالى شيئًا من عنده لمحى وجوده بغير وجود من يدافع عنه: ﴿تَنزِيلٞ مِّن رَّبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٤٣ وَلَوۡ تَقَوَّلَ عَلَيۡنَا بَعۡضَ ٱلۡأَقَاوِيلِ ٤٤ لَأَخَذۡنَا مِنۡهُ بِٱلۡيَمِينِ ٤٥ ثُمَّ لَقَطَعۡنَا مِنۡهُ ٱلۡوَتِينَ ٤٦ فَمَا مِنكُم مِّنۡ أَحَدٍ عَنۡهُ حَٰجِزِينَ﴾[6].

---

(1) نهج البلاغة، الخطبة 147.

(2) سورة هود: الآية 1.

(3) سورة الأعراف: الآية 52.

(4) سورة الزخرف: الآيتان 3 و4.

(5) سورة يونس: الآيتان 15ـ16.

(6) سورة الحاقّة: الآيات 43ـ47.

ومن هنا، فإنّ المسلمين متّفقون على أنّ اختيار الألفاظ والعبارات وبناءها وكيفيّة تركيبها هي وحي إلهيّ وليس للنبيّ (ص) فيها أيّ دور: ﴿ وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا ﴾[1].

وبعبارة أخرى: فإنّ قرآنيّة القرآن وإعجاز نصّه هما في صياغة المعاني الإلهيّة في قالب ألفاظ خاصّة وتركيب معيّن من الجمل أدهش الناس بما لم يستطيعوا أن يأتوا بمثله.

والأدلّة المتواترة القطعيّة تفيد أنّه مضافًا إلى اهتمام أفراد المسلمين بحفظ آيات القرآن، فإنّ النبيّ (ص) قد أمر بعض أصحابه بكتابتها.

وتفيد الدراسات التاريخيّة التي قام بها المسلمون والمستشرقون أنّ عدد كتّاب الوحي يزيد على أربعين رجلًا، وكان على رأسهم عليّ بن أبي طالب (ع) وأبيّ بن كعب وزيد بن ثابت[2]. لقد كان كتّاب الوحي يعملون بدقّة فائقة على كتابة آيات القرآن على جلود الحيوانات والأقمشة الخاصّة والألواح الخشبيّة المعدّة للكتابة والأحجار الملساء وغير ذلك، وكانت هذه الكتابات الرسميّة تقرأ أمام رسول الله (ص) بأمر منه احتراسًا من حصول أيّ خطإ، وكانت تحفظ نسخ منها في بيت رسول الله. كما إنّ كلّ واحد من هؤلاء الكتّاب كان يحتفظ لنفسه بمصحف. وقبيل وفاة النبيّ الأكرم (ص) أوصى إلى عليّ (ع) والذي كان خليفته المختارَ من قبل الوحي أن: «يا عليّ! القرآن خلف فراشي في الصحف والحرير والقراطيس، فخذوه واجمعوه ولا تضيّعوه»[3].

وبناء على روايات الفريقين، فإنّ أمير المؤمنين (ع) الذي كان أعلم

---

(1) سورة الإسراء: الآية 106.

(2) راميار، **تاريخ قرآن**، ص261ـ262.

(3) المجلسي، **بحار الأنوار**، ج92، ص84.

الناس بمواقع تنزيل القرآن وتأويله، جمع بعد وفاة رسول الله (ص) القرآن وفسّره وأوّلَه وقدّمه للناس[1]. لكنّ نظام الخلافة لم يرضَ بمصحف عليّ ولم يأخذه، ولكن وللضرورة وحّد هذا النظام بنفسه المصاحف. وحيث إنّ القرآن الكريم هو المرجع الأساس لقرارات المسلمين، وقد كان النبيّ (ص) قد أوصى به، ومن جهة أخرى حيث كان نزول القرآن مستمرًّا إلى أواخر أيامّ النبيّ (ص)، وكان ينتظر نزول الوحي في أيّ وقت، فلم يكن بإمكانه أن يعدّ هذا الكتاب منتهيًا، ولم يحصل ذلك إلا بعد وفاته. ولذا؛ ووفق هذه الظروف التي أحاطت بالمسلمين، فقد أمر الخليفة الأوّل أن تجمع جماعة من القرّاء والحفّاظ والكتّاب بزعامة زيد بن ثابت آيات وسور القرآن من مختلف ما كانت كتبت عليه متفرّقة محفوظة في بيت رسول الله وعند الكتّاب، وتمّ بذلك جمع المصحف في مجلد واحد وعلى صورة كتاب مختوم واتخذ طابعًا رسميًّا بين المسلمين[2].

وحيث إنّ الكتابة العربيّة لم تكن في زمان النزول معجمة ولا معربة، وكان العالم الإسلاميّ في اتساع، والمسلمون في تزايد يومًا بعد يوم؛ فقد أدّى ذلك إلى تداخل اللهجات واللغات المختلفة ما أحدث مشكلة، ولرفع اختلاف القراءات، وحذرًا من تبديل معاني القرآن، رأى الخليفة الثالث -وبمشاورة كبار الصحابة وموافقتهم- أنّ كتابة النسخة الرسميّة (المصحف الإمام) هي الحلّ لذلك.

ومن هنا فقد ألّف فريقًا يجمع كلًّا من زيد بن ثابت وسعيد بن العاص وعبد الله بن الزبير وعبد الرحمن بن الحارث، ثمّ انضمّ إليهم أبيّ ابن كعب ومالك بن أبي عامر وكثير بن أفلح وأنس بن مالك وعبد الله بن

---

(1) ابن النديم، **الفهرست**، ص30.

(2) انظر: الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، ج1، نوع 13؛ السيوطي، **الإتقان**، ج1، نوع 16، ص202؛ سعيدى روشن، **علوم قرآن**، ج2، الفصل 2؛ ج3، الفصول 1 و3؛ ج4.

عبّاس، واستنسخ هذا الفريق برئاسة أبيّ بن كعب نسخًا عدّة عن نسخة زيد ابن ثابت التي كان قد كتبها سابقًا، ثمّ بثّت هذه النسخ في المدن والأمصار، ومنذ ذلك الحين والمسلمون متّفقون على أمر واحد وهو أنّ القرآن النازل على النبيّ (ص)، والمحفوظ من الزيادة والنقيصة، والمصون من أيّ تصرّف وتحريف، هو حجّة الله على الخلق والمعجزة المحمديّة الخالدة، وأنّ هذا الكتاب قد دعا الناس كلّهم إلى الهداية معلنًا عجزهم عن الإتيان بمثله: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾[1].

3-2- محتوى القرآن

علاوة على القيمة التاريخيّة المحكمة والهويّة الواضحة التي يتميّز بها القرآن، فإنّ نصّه ومحتواه يحملان مزايا وخصائص تتكفّل إثبات أحقيته. والنظرة المقارنة إلى القرآن في ما يتعلّق بالعناوين نفسها التي تمّت دراستها في العهدين تثبت الفارق الكبير بينه وبينهما:

أ- بالمقايسة مع كافّة اتجاهات الفكر البشري في ما يتعلّق بمبدإ العالم، فإنّ إله الكون من وجهة نظر القرآن يختلف عنها اختلافًا كبيرًا. فالله في القرآن الكريم هو تلك الذات الواحدة المالكة لجميع كمالات الوجود والمنزّهة عن كافّة نقائص وخصائص الموجودات الماديّة والممكنة: ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ﴾[2].

وهو في عين قربه الوجوديّ وإحاطته القيّوميّة التي تفوق إدراك البشر، مدبّر لجميع الكون، والعالم يأخذ وجوده منه آنًا بآن: ﴿ يَسْـَٔلُهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ

---

(1) سورة الإسراء: الآية 88.

(2) سورة الأعراف: الآية 180.

﴿وَٱلْأَرْضِۚ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[1]. والأفعال الإلهيّة تتحقّق على أساس الفيض والرحمة والحقّ والأهداف الحكيمة: ﴿مَّا خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾[2]، ﴿وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾[3].

والتوحيد في القرآن هو التوحيد في الخالقيّة والربوبيّة والألوهيّة، وهذه المراتب ليست منفصلةً بعضها عن الآخر؛ فكما إنّ الخالق لجميع الموجودات الإمكانيّة هو الذات الإلهيّة الواحدة، فكذلك إدارة أمور الكون هي بيد الله، ولا دور مستقلّ لأيّ وجود آخر، وفي النهاية ما يستحقّ العبادة والحمد والثناء هو فقط ما عند تلك الذات الواحدة التي هي مبدأ كافّة الكمالات.

والقرآن في بيانه لمناهج وطرق معرفة الله تعالى يطرح للناس كافّة الآيات الآفاقيّة والأنفسيّة، والتأمّل العقليّ، والتزكية النفسيّة: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلْآفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾[4].

يبيّن القرآن أنّ التوحيد مطابق للعقل ومنسجم مع الفطرة، والشرك هو وليد التقليد والتخيّل والظنّ: ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[5]، ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ۖ وَأَلْقَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ ۚ وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ ﴿١٠﴾ هَٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ ٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦ ۚ بَلِ ٱلظَّٰلِمُونَ فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾[6].

---

(1) سورة الرحمن: الآية 29.

(2) سورة الروم: الآية 8.

(3) سورة الإسراء: الآية 20.

(4) سورة فصّلت: الآية 53.

(5) سورة إبراهيم: الآية 10.

(6) سورة لقمان: الآيتان 10 و11.

ب- الرؤية حول الإنسان والحياة والمصير بحسب القرآن هي الأخرى حاكية عن إعجاز هذه النظريّة. فاهتمام القرآن بالمجالات المختلفة الجسديّة والروحيّة والعقليّة لدى الإنسان، والاهتمام بالمبدإ والمعاد وطريق الإنسان بينهما، وأنّه من أين؟ وإلى أين؟ وفي أين؟ ولأيّ شيء؟ وما هي الآمال التي يسعى إليها؟ وما هي الأمور التي يحبّها؟ وكيف ينبغي أن يكون؟ وماذا ينبغي أن يصنع؟ وماذا سيكون مصيره؟ كلّ مفردة من هذه المفردات تستحقّ التأمّل والدراسة:

﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ ﴿١٤﴾ ثُمَّ إِنَّكُم بَعْدَ ذَٰلِكَ لَمَيِّتُونَ ﴿١٥﴾ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ تُبْعَثُونَ ﴾[1].

والإنسان وفق القرآن هو مزيج من الروح والجسد، والموت ليس إلا نهاية لصورة من صور الحياة، وهو باب إلى عالم لا متناه وحياة أبديّة: ﴿ وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ ﴾[2].

وخلافًا لما رسمته النصوص الدينيّة اليهودية والمسيحية، لا يتّصف الإنسان في القرآن بالخبث الذاتيّ؛ بل يمتاز ببعدين: ملكيّ وملكوتيّ، وفطرة باحثة عن الله. وهو مضافًا إلى طبيعته الجماديّة والنباتيّة والحيوانيّة، يتحلّى بـ«الإدراك والشعور» و«الاختيار»، وهذه مزايا تجعل منه الموجود الأفضل في عالم الإمكان، والخليفة والمؤتمن والمظهر لصفات الله في

(1) سورة المؤمنون: الآيات 12ـ16.

(2) سورة العنكبوت: الآية 64.

الأرض وتجعله قادرًا على اختيار مصيره بنفسه: ﴿ إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴾[1].

وعلى أساس هذه النظرة، فإنّ فطرة كلّ إنسان هي في الوقت نفسه محلّ لإرادة الله المتعالية كما إنّها محلّ للميول الطبيعيّة، ليحدّد الإنسان في النهاية الاتجاه الذي يريد أن يسير فيه: ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ﴾[2].

وحيث إنّ خلق العالم والإنسان بناء على القرآن الكريم هي فعل حكيم هادف، فإنّ الكون هو عالم الفعل وردّ الفعل، وإضافة إلى ما يناله الإنسان في العالم الآخر فإنّه ينال في هذا العالم أيضًا نتيجة عمله الصالح أو الطالح، ويحصد نتيجة ما اختاره بنفسه: ﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴾[3]، ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾[4]، ﴿ إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا ﴾[5]، فهنا لا يبقى مجال لبيع وشراء النار والجنّة، ولا مجال لتحمّل أوزار الآخرين: ﴿ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴾[6].

ج- البعثة والنبوّة في القرآن رسالة إلهيّة لهداية الإنسان إلى كماله المطلوب، والأنبياء الإلهيّون هم حاملو رسالات النجاة وتحرّر البشر، والمعِدُّون لتكامل وجود الإنسان. والنبوّة موهبة إلهيّة تستقرّ في أكثر الناس استعدادًا لها وتناسبًا.

العصمة في تلقّي الرسالة الإلهيّة وفي حفظها وإبلاغها إلى النّاس

---

(1) سورة الإنسان: الآية 3.

(2) سورة الشمس: الآيتان 7 و8.

(3) سورة النجم: الآية 39.

(4) سورة الأنعام: الآيات 164.

(5) سورة الإسراء: الآية 7.

(6) سورة المدّثر: الآية 38.

وكذلك في مقام العمل وأداء الوظائف الشخصيّة، هي -بحكم العقل وتصريح القرآن- من أهمّ خصائص النبوّة وشروطها.

إنّ تصوير القرآن للسيرة العلميّة والعمليّة لرسل الله المنتجبين هو أنّهم أفضل الناس وأنزههم وأصدقهم ﴿وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَىٰ وَعِيسَىٰ وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِّنَ الصَّالِحِينَ ﴿٨٥﴾ وَإِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطًا وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ﴾[1]، ودعوتهم وسلوكهم هما رمز وقدوة للاعتقاد بالتوحيد ومظهر لصفاتهم الإلهيّة: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾[2].

لقد كان هؤلاء بكمالهم العقليّ وسلامة فطرتهم وصدقهم وأمانتهم ونزاهتهم أرفق الناس ببني نوعهم ونماذج راسخة للمعرفة والجهاد في سبيل بناء أفضل للحياة الدنيا والآخرة، ولم ينطقوا بحديث سوى الصواب، ولم يسلكوا إلا مسلك الحقّ ﴿حَقِيقٌ عَلَىٰ أَن لَّا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ ۚ قَدْ جِئْتُكُم بِبَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَرْسِلْ مَعِيَ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾[3]، ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾[4].

د- وبغضّ النظر عن الاستعمالات اللغويّة المختلفة للوحي التشريعيّ فهو مصطلح خاصّ يكشف عن صلة بين الله وبين الأنبياء المنتجبين، وهو إلقاء رسالة هداية الناس إلى الأنبياء العظام: ﴿كَذَٰلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[5]. إنّ المعرفة الناشئة من الوحي خلافًا

(1) سورة الأنعام: الآيتان 85-86.

(2) سورة الأنبياء: الآية 25.

(3) سورة الأعراف: الآية 105.

(4) سورة التوبة: الآية 128.

(5) سورة الشورى: الآية 3.

للمعرفة التجريبيّة والعقليّة هي نوع خاصّ من الاطلاع ولا تتيسّر إلا لبعض الناس المصطفين الذين يمتلكون قابليّة تلقّي هذا النوع من الرسائل من عالم الغيب.

وبتعبير آخر، إنّ الوحي في القرآن الكريم رغم أنّه ترجمان الربوبيّة الإلهيّة الشاملة لكافّة زوايا الكون والذي يتحقّق بما يتناسب مع المرتبة الوجوديّة لكلّ موجود: ﴿ قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ﴾[1]؛ إلا أنّ الوحي النبويّ يحكي عن الربوبيّة التشريعيّة الإلهيّة الخاصّة في مصير الناس وهدايتهم الخاصّة التي يقوم بها الأنبياء وينفّذونها. إنّهم من خلال ارتباطهم بالغيب وتلقيهم معارف الوحيّ يمثّلون واسطة تطبيق الربوبيّة التشريعيّة الإلهيّة، والتي يشكّل الدين الإلهيّ والكتاب السماويّ نتيجة الارتباط الغيبيّ فيها.

إنّ الوحي التشريعيّ هو نوع خاصّ من الشهود لا يحصل إلا لأنبياء الله عزّ وجلّ، وفي ظلّه تحصل المشاهدة للحقيقة بالعيان وبما لا يقبل الشكّ والوسوسة، وتشكّل العصمة أهمّ مقوّمات هذه المشاهدة: ﴿ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ﴿٢٦﴾ إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُۥ يَسْلُكُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ رَصَدًا ﴿٢٧﴾ لِّيَعْلَمَ أَن قَدْ أَبْلَغُوا۟ رِسَٰلَٰتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَىْءٍ عَدَدًۢا ﴾[2].

على الرغم من أنّنا لسنا على صلة مباشرة بالوحي التشريعيّ، ولا ندركه في أنفسنا، غير أنّ آثاره وعلاماته شاهدة على صدقه، وفي هذا المجال فإنّ الوحي القرآني هو الأوحد الذي يثبت ويبرهن سرّ إلهيّته من خلال إعجازه.

---

(1) سورة طه: الآية 50.

(2) سورة الجنّ: الآيات 26ـ28.

وحيث إنّ فلسفة ضرورة الوحي التشريعيّ بحكم العقل هي عين فلسفة خلقة الإنسان، فإنّ الله تعالى ـ وبالنظر إلى مزايا الإنسان الوجوديّة ومستوى علومه المتعارفة الحاصلة من الحسّ والعقل والشهود ـ قد جعل طريق الوحي إكمالًا لمعرفته وارتقاء بعلومه. ومن هنا فقد جعل الله ـ بواسطة إحاطته القيوميّة وعلمه وقدرته التي يهيمن بها على كافّة المخلوقات ووسائط التدبير في العالم ـ الوحي التشريعيّ ورسالة هداية الإنسان على النحو الذي يناسب كماله وسعادته، ويوصله إلى غايته القصوى بلا أيّ زيادة أو نقيصة، ومن هنا لا مجال للرؤية «التجريبيّة» و«التأويليّة» من قبل شخص النبيّ، وعلاوة على ذلك، وكما تقدّم آنفًا فإنّه إضافة إلى المعاني فإنّ اختيار الألفاظ والجمل لإبلاغ المعاني في الوحي القرآني هي من فعل الله أيضًا، والنبيّ يبلّغ الناس عين ما تلقّاه حتّى أوامر وعبارات مثل: قل، اقرأ، فاصدع، بلّغ، وأعرض، والتي كانت مختصّة بشخص النبيّ (ص).

هـ ـ ليس الإعجاز في النظريّة الإسلاميّة والرؤية القرآنيّة كلّ فعل من خوارق العادات والسحر والشعوذة؛ بل هو ذلك العمل المدهش مما يعجز عن القيام به عامّة الناس، يقوم به أنبياء الله تعالى (ع) بإذن الله على خلاف قوانين الطبيعة بهدف إثبات رسالاتهم الإلهيّة.

تختلف أفعال الأنبياء اختلافًا كبيرًا عن خوارق العادات الأخرى من حيث أهدافها وحدودها ونُطُق تأثيرها والاستناد إلى الغيب وقدرة الله المطلقة وسيرة وسلوك أصحابها والأدوات التي يستخدمونها[1].

وكما تقدّمت الإشارة فإنّ المعجزة إلى جانب القرائن والآيات،

(1) سعيدى روشن، معجزه شناسى، ص18ـ26.

ومضامين دعوات الأنبياء، وبشارات الأنبياء السابقين، هي إحدى طرق إثبات النبوّة وآيات صدق مدّعيها: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ﴾[1].

لم يستخدم الإعجاز أبدًا في الإسلام لإثبات وجود الله تعالى؛ بل كانت وظيفة المعجزات متأخّرة عن قضايا أصل وجود الله وصفاته الكماليّة، والضرورة العقليّة للنبوّة من الله تعالى. ونظرًا لاختلاف معجزات الأنبياء من حيث ماهيّاتها وحقائقها وكيفيّة وقوعها (بدون تعليم ورياضة وتدريج) وملاحظة أهداف أصحابها المدّعين للنبّوة (تكامل الناس معنويًّا) وبالنظر إلى انسجام محتوى تعاليمهم مع العقل والفطرة وكذلك بالنظر إلى سيرتهم الحسنة، ونوعيّة الوسائل التي يستخدمونها لتحقيق أهدافهم، فلا يبقى أيّ مجال للشكّ والتردّد في رسالة المدّعي للنبوّة وصاحب الإعجاز. ومن هنا فإنّ صدور الإعجاز عنهم هو دليل على عناية إلهيّة خاصّة بهم لإتمام الحجّة وإثبات نبوّتهم[2].

والمهمّ في الفوارق بين معجزة النبيّ الأكرم (ص) مع سائر معجزات الأنبياء (ع)، هو أنّ الآيات والمعجزات الأخرى كعصا موسى (ع) وإحياء الموتى على يد عيسى (ع) هي من نوع المعجزات الملموسة، ويرتبط تأثيرها بحضور هؤلاء الأنبياء العظام. وفي هذا المجال فإنّ المعجزة المحمّديّة هي الوحيدة التي كانت مجانسة للوحي نفسه، وخالدة على مرّ التاريخ، وكاشفة عن حقانيّة النبوّة الخاتمة. لقد كانت هذه المعجزة التي هي القرآن المجيد تدعو الناس دائمًا إلى التدبّر والتأمّل وتعلن أنّه إن كان يوجد تشكيك في انتساب هذه الرسالة الإلهيّة إلى الله فليجتمع الجميع وليبذلوا ما في وسعهم ليأتوا بمثله، فإن لم يستطيعوا ولن يستطيعوا فليعلموا أنّ هذا الكتاب لم يكن من صنع البشر؛ بل هو كتاب خالق الكون، وقد

---

(1) سورة الحديد: الآية 25.

(2) سعيدى روشن، معجزه شناسى، ص83_98.

نشأ عن علمه الذي لا حدّ له: ﴿ أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُۥ ۚ بَل لَّا يُؤْمِنُونَ ﴿٣٣﴾ فَلْيَأْتُوا۟ بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ إِن كَانُوا۟ صَٰدِقِينَ ﴾[1]؛ ﴿ أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١٣﴾ فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُوا۟ لَكُمْ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ وَأَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴾[2]؛ ﴿ وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٢٣﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ وَلَن تَفْعَلُوا۟ فَٱتَّقُوا۟ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ ۖ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ ﴾[3]؛ ﴿ قُلْ فَأْتُوا۟ بِكِتَٰبٍ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَآ أَتَّبِعْهُ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٤٩﴾ فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا۟ لَكَ فَٱعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَآءَهُمْ ۚ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾[4] [5].

و- التعقّل والتفكّر وإعمال الفهم والتحليل وتمييز الحقّ من الباطل هو الدعوة القرآنيّة الأساس إلى جميع الناس: ﴿ كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾[6]. وعلى حدّ تعبير العلامة الطباطبائيّ رضوان الله عليه فإنّ التعقّل والتفكّر والتدبّر واستخدام قوى الشعور والعقل في أكثر من ثلاثمئة آية لهو دليل على أنّ الناس قد دعوا إلى التفكّر في الآيات التكوينيّة والتشريعيّة، وأُوصُوا بالتأمّل في آيات الله الآفاقيّة. وأساسًا فإنّ الإسلام بدلًا من يأمر الناس بقبول المعتقدات الدينيّة بدون دليل عقليّ، كان يدعوهم دائمًا إلى إعمال العقل والتدبّر. إنّ القرآن جعل العقل هو الحدّ الفاصل بين الإنسان وسائر الموجودات، كما جعل

(1) سورة الطور: الآيتان 33ـ34.
(2) سورة هود: الآيتان 13ـ14.
(3) سورة البقرة: الآيتان 23ـ24.
(4) سورة القصص: الآيتان 49ـ50.
(5) سعيدى روشن، معجزه شناسى، ص106ـ116.
(6) سورة ص: الآية 29.

منشأ سعادته الواقعيّة في الاستفادة من قوّة العقل التي أودعت في وجوده، وفي المقابل فإنّ سقوط الإنسان وهلاكه إنّما هو لعصيانه إرشادات العقل وإهمال هذه القوّة: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾[1] [2].

وعلى ضوء ذلك، فإنّ الحكمة من بعثة الأنبياء هي اكتشاف الكنوز المخفيّة في أرواح الناس في سبيل رفع رتبتهم في الوجود: «**ويثير لهم دفائن العقول...**»[3].

ومن وجهة نظر إسلاميّة فإنّ العقل هو رسول وحجّة باطنة في وجود الناس، كما إنّ النبيّ حجّة خارجيّة وعقل ظاهريّ بينهم، فقد ورد في رواية عن الإمام الكاظم في حديثه مع هشام بن الحكم: يا هشام! إنّ الله تبارك وتعالى بشّر أهل العقل والفهم في كتابه: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ۝١٧ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾[4][5] ثمّ قال له: يا هشام ثمّ بيّن أنّ العقل مع العلم: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾[6].

ويؤكّد القرآن أنّ أكثر الناس يعتمدون ميولهم النفسيّة وظنونهم بدلًا من الانقياد للعقل: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنفُسُ﴾[7].

---

(1) سورة الأعراف: الآية 179.

(2) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج5، ص255.

(3) **نهج البلاغة**، الخطبة 1.

(4) سورة الزمر: الآيتان 17 و18.

(5) الكليني، **الكافي**، ج1، ص16، كتاب العقل والجهل، ح12.

(6) سورة العنكبوت: الآية 43.

(7) سورة النجم: الآية 23.

ويبتني الدين على التعقّل والتفكّر: «أساس الدين بني على العقل، وفرضت الفرائض على العقل، وربّنا يعرف بالعقل، ويتوسّل إليه بالعقل، والعاقل أقرب إلى ربّه من جميع المجتهدين بغير عقل، ولمثقال ذرّة من برّ العاقل أفضل من جهاد الجاهل ألف عام»[1].

ويطلب القرآن من مخالفيه أن يقدّموا برهانًا على عقائدهم إن كان لديهم من برهان، وهو يستدلّ بنفسه على الأصول والفروع والسنن المتعلّقة بأفعال الله ونظام العليّة الحاكم على الكون: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[2]، ﴿إِنَّنِىٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدْنِى وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِىٓ﴾[3]، ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ﴾[4]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[5].

وللعقل البرهانيّ القطعيّ في هذه الرؤية حجيّة ذاتيّة، وهو أحد مصادر الأحكام الإسلاميّة، فإن كان للعقل في مورد من الموارد حكم قطعيّ فهو حجّة ومعتبر، ومن هنا، إن كان العقل بنفسه أحد مبادئ إرجاع الإنسان إلى الدين، ومن مصادر الدين وأهمّ رأسمال في حياة الإنسان، فكيف يمكن أن يدّعى أنّ خالق الإنسان -والذي أرسل الدين لإيقاظ عقله وفطرته- يدعو الناس إلى شيء يخالف العقل والفطرة؟! وكيف يمكن الحديث عن تعارض بين العقل والدين[6]؟! وعلى حدّ تعبير الحكيم المتألّه ملّا صدر الدين الشيرازيّ:

---

(1) المجلسي، بحار الأنوار، ج1، ص94.

(2) سورة الأنبياء: الآية 22.

(3) سورة طه: الآية 14.

(4) سورة العنكبوت: الآية 45.

(5) سورة الرعد: الآية 11.

(6) انظر: الطباطبائي، علي والفلسفة الإلهيّة، ص11.

حاشا الشريعة الحقّة الإلهيّة البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينيّة الضروريّة[1].

ز ـ للعلم والمعرفة في الإسلام قيمة رفيعة، ويعدّان من أهمّ مزايا الإنسان، وقد بدأ القرآن نزوله بالأمر بالقراءة، وفي موضع آخر يعدّ القلم من أهمّ الوسائل التي تهيّئ للبناء الفكريّ والثقافيّ في حياة الإنسان: ﴿ ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝٣ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾[2]، ﴿ نٓ ۚ وَٱلْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ ﴾[3].

إنّ مفردات العلم ومشتقّاته وما يماثله والأدوات التي ترتبط بالتعليم والتعلّم هي من أكثر المفردات استعمالًا في القرآن، والميزة الخاصّة التي يذكر الله فيها الإنسان ويجعلها معيارًا للخلافة الإلهيّة وسببًا لسجود الملائكة هي المعرفة بأسماء الحقائق بتعليم من الله: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾[4].

وفي آية من الآيات وبالاستناد إلى الوحي الإلهيّ يبيّن النبيّ الأكرم أنّ الميزة التي تمتاز بها دعوته وأتباعه هي البصيرة والمعرفة: ﴿ قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى ﴾[5].

ولا حاجة إلى تكرار القول إنّ الإيمان هو نوع من الميل والتعلّق القلبيّين. وعقد القلب وربطه بالله تعالى بغير معرفة وعلم هو بناء متزلزل

---

(1) انظر: صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، ج8، ص303.

(2) سورة العلق: الآيات 1ـ5.

(3) سورة القلم: الآية 1.

(4) سورة البقرة: الآية 31.

(5) سورة يوسف: الآية 108.

ينهار لأدنى هزّة[1]. كما إنّ العلم هو من شروط تحقّق التكليف في أيّ إنسان وإتمام الحجّة من قبل الله عليه.

وقد تكرّر في القرآن الكريم أنّ الله تعالى لا يؤاخذ فردًا ولا أمّة قبل إتمام الحجّة عليه (قبح العقاب بلا بيان)، ولكن ومع ذلك وبسبب القيمة الذاتيّة للعلم ودور المعرفة في حركة الإنسان المعنويّة فإنّ الله تعالى ذكّر الإنسان بالأدوات المختلفة لكسب المعرفة مؤكّدًا عليه أنّه لا يقبل التقصير في تحصيل العلم لأجل الارتقاء المعنويّ: ﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾[2] كما إنّ التديّن بغير علم ومعرفة لا يمكنه أن يسبّب استقامة الإنسان؛ بل يمكن أن يجعل الإنسان أكثر بعدًا عن الهدف[3].

إنّ ذكر المصادر المختلفة للمعرفة (كالعالم والطبيعة والتاريخ وباطن الإنسان: الآفاق والأنفس) وكذلك التأكيد على ضرورة البحث عن العلم اليقينيّ، والابتعاد عن الاعتماد على الحدس والظنّ هو من معجزات تعاليم القرآن في ما يتعلّق بغريزة حبّ المعرفة والبحث عن الحقيقة: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ﴾[4].

وقد ورد في الحديث النبويّ المشهور أنّ: «طلب العلم فريضة على كلّ مسلم» كما ورد أنّ: «الحكمة ضالّة المؤمن أينما وجدها أخذها»، يقول أمير المؤمنين (ع) في حديثه المعروف مع كميل بن زياد جاعلًا قيمة الإنسان في علمه: «يا كميل إنّ هذه القلوب أوعية وخيرها أوعاها، فاحفظ

(1) انظر: التفتازاني، **شرح العقائد النسفيّة**، ص82؛ الفيض الكاشاني، **علم اليقين في أصول الدين**، ج1، ص6؛ الحلّيّ، **مناهج اليقين في أصول الدين**، ص367.
(2) سورة النحل: الآية 78.
(3) **نهج البلاغة**، الخطبة 154.
(4) سورة الإسراء: الآية 36.

عنّي ما أقول، الناس ثلاثة: فعالم ربّاني ومتعلّم على سبيل نجاة وهمج رعاع لم يستضيئوا بنور العلم»[1]. وقد بلغت الوصيّة بالعلم إلى حيث قال النبيّ الأكرم للمسلمين: «اطلبوا العلم ولو بالصين»[2].

ومن هنا، لم يمض على ظهور الإسلام قرن أو قرنان حتّى بلغ المجتمع الإسلاميّ الذروة في حصوله على آخر النتائج العلميّة في ذاك الزمان، وفاق حضارات فارس والروم والهند واليونان وغيرها من الحضارات. لقد كان بيت الحكمة الإسلاميّ أكثر المحافل العلميّة إنتاجًا، وقد كان يحضر تحت منبر الإمام الصادق (ع) في ذلك الزمان آلاف العلماء في مختلف فنون العلوم النظريّة والتجريبيّة والفقهيّة وغيرها. وكان باب البحث والمناظرة مع الإمام الرضا (ع) مفتوحًا أمام أصحاب الفرق والأديان المختلفة، وأمام هذه الحالة فإنّ العلماء المسلمين، عدّوا في تقسيماتهم الدقيقة بعض العلوم ذات قيمة ذاتيّة بالنظر إلى موضوعها، مثل العلوم التي هي مقدّمة أو شرط للإيمان والمعرفة بالله، والكتب السماويّة ويوم الجزاء وغيرها، وثمّة علوم أخرى هي واجبة مقدّمة واستعدادًا لأداء وظائف أخرى، ورأى بعضهم أنّها واجبة عينًا، بينما رأى آخرون أنّها واجبة كفاية، وعدّوا علم المعاد والمعاش وتأمين الحاجات الدنيويّة والاجتماعيّة من الواجبات. ومن هنا فليس في الإسلام شيء من العلوم بممنوع باستثناء السحر والعلوم التي تسبّب الأضرار الماديّة أو المعنويّة للفرد أو المجتمع (مثل كتب الضلال بالنسبة إلى من يعجز عن نقدها وتقييمها).

وعلى ضوء ما عرضنا باختصار، اتضح أن لا مجال في الثقافة الإسلاميّة للتنافي بين العلم والدين أو العلم والإيمان، وأن لا وجود في الإسلام لتلك المشكلات التي واجهتها الثقافة الدينيّة في اليهوديّة

---

(1) نهج البلاغة، الحكمة 139.

(2) انظر: نصر، علم وتمدن در اسلام، مختلف الفصول.

والمسيحيّة؛ فلا نحتاج إلى الحلول المختلفة التي طرحت عندهم؛ كالفصل بين العلم والدين والتمييز بين لغتيهما، أو تغيير النظرة حول ماهيّة الدين وحقيقته.

ح- ثبات القرآن: يتكامل الإنسان تدريجيًا شأنه في ذلك شأن سائر الموجودات الطبيعيّة في العالم، وهو يحصل مع مرور الزمان على تجارب غنيّة ومهارات أكثر إتقانًا، وفي الوقت نفسه فلا يوجد إنسان قد أحاط بكافّة الآفاق وجمع المعارف كلّها؛ بل إنّ وجوده ملازم على الدوام لمجهولات لا تعدّ ولا تحصى.

ومن جهة أخرى، ونظرًا لمحدوديّة عالم الطبيعة، فإنّ الإنسان يتأثّر -شاء أم أبى- بالظروف والعوامل المحيطة به. ولمساعدة هذه العوامل أو معارضتها، ولانسجامه معها أو عدم انسجامه، وللسلامة أو المرض، والفقر أو الغنى، الحرب أو السلام، أثره على حالته الروحيّة وأفكاره.

وكما نعلم فإنّ القرآن الكريم نزل على رسول الله (ص) وجرى على لسانه على مدى ثلاث وعشرين سنة، وكانت هذه المدّة مليئة بالأحداث، وبالتغيّرات في أنماط حياته (ص)، ومع غضّ النظر عن كون معارف القرآن شاملة لموضوعات متنوّعة تتعلّق بهداية الإنسان وحياته التكامليّة، فإنّ الركنين اللذين يشكّلان هذا النصّ المتين المحكم، قد حفظا انسجامه وإتقانه على الدوام، أعني بهما: الهندسة التركيبيّة والأسلوب البيانيّ للآيات من جهة، والمحتوى العميق العادم النظير.

يبيّن القرآن الكريم ذلك في إحدى آياته الاستدلاليّة أمام المشكّكين قائلًا: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا ﴾[1].

(1) سورة النساء: الآية 82.

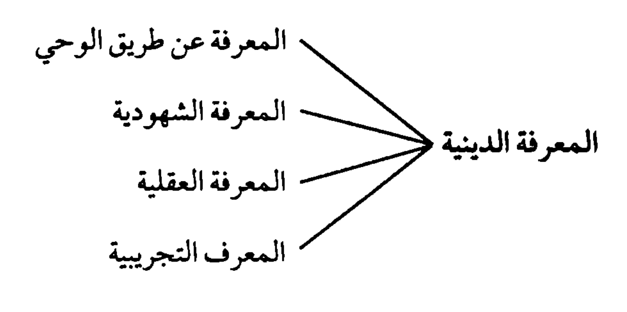
كلّ ذلك هو لأنّ هذا الكتاب هو من عند علّام الغيوب، وقد أنزل لهداية الناس: ﴿ قُلْ أَنزَلَهُ ٱلَّذِى يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾[1].

4ـ الآثار الفكريّة الثقافيّة

4ـ1ـ انسجام العلم والدين

إن كان مرادنا من العلم المعرفة بعالم الطبيعة والمجتمع الإنسانيّ معرفة حاصلة عن طريق التجربة والاختبار، لا أنّه مطلق المعرفة، ففي هذه الحالة سيكون العلم التجريبيّ هو الطريق الأوحد لاكتشاف عالم الطبيعة والسلوك الاجتماعيّ، والذي يحصل للإنسان عن طريق الحسّ والتجربة.

ومرادنا من الدين أيضًا أنّه رسالة الهداية الإلهيّة، أو مجموعة من المعارف المتعلّقة بالكون والإنسان، وأوامر أخلاقيّة وعباديّة واجتماعيّة وصلت عن طريق الوحي النبويّ. ومن هنا فإنّ الدين والوحي هما في حقيقتيهما الأعمّ من القضايا الخبريّة والإنشائيّة يدعوان إلى اكتشاف ومعرفة دائرة أوسع من الحقائق التجريبيّة، حيث إنّ هداية الإنسان غير ممكنة بمعزل عن المعرفة؛ وعليه فإنّ كلًّا من العلم والدين هما منهجان لمعرفة الحقيقة يعمل كلّ منهما في مرتبة خاصّة إلى جانب مناهج العقل والشهود، وعلاقة هذه المناهج بعضها بالآخر هي علاقة طوليّة تتكامل فيها المناهج، ولا يضيّق أحدها على الآخر.



(1) سورة الفرقان: الآية 6.

ومما تقدّم يتّضح أنّ لكلّ من المعرفة العلميّة والدينيّة موقعها الخاصّ، وما يعدّ علمًا إن كان ذا مقدّمات قطعيّة وكان واقعًا علمًا، وما يعدّ دينًا إن كان منزّلًا من عند الله تعالى واقعًا، فلن يكون بينهما أيّ تعارض؛ بل ستكون العلاقة بينهما علاقة تلازم وتعاضد وتكامل.

4-2- الله القيّوم

بسبب عدم نضج المفاهيم الدينيّة والضعف في الميتافيزيقيا لدى الثقافة الدينيّة الغربيّة، فقد ظهر خطأ كبير في مسألة وجود الله ودوره في الكون، وهو عبارة عن عدّهم الله وليد جهالات الإنسان وعجزه، وعلى أساس هذا التصوّر الخاطئ، وبعد معرفة الزوايا المختلفة لعالم الطبيعة والتحكّم فيها، ذهب الظنّ ببعضهم إلى انتفاء دور الله تعالى. وكان هذا الظنّ نتيجة ضعف الغرب الميتافيزيقي أكثر من نُتوجه عن أيّ شيء آخر، حيث لم يكن الغرب على معرفة دقيقة بالعلّة الفاعليّة والمعدّات والشرائط، وفي النتيجة جعل دور الله تعالى في مرتبة العلل الطبيعيّة.

ومن وجهة نظر الرؤية الكونيّة القرآنيّة فإنّ كافّة موجودات عالم الإمكان هي فقر محض ليست في حدّ ذاتها بشيء ولا تملك شيئًا، والله تعالى غنيّ مطلق يهب الموجودات والمظاهر وجودها آنًا بعد آن: ﴿أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِيُّ ٱلْحَمِيدُ﴾[1]، فوفق هذه النظرة فإنّ كافّة الموجودات هي مخلوقة لله وخاضعة لتدبيره: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾[2]، ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾[3]، وكذلك كافّة الأفعال التي تتحقّق وتبرز في هذا العالم

---

(1) سورة فاطر: الآية 15.

(2) سورة الأنعام: الآية 101.

(3) سورة الأعراف: الآية 54.

حتّى أفعال الموجودات المختارة هي واقعة ضمن دائرة مشيئة الله وفي طول مشيئته: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾[1].

ووفق هذه النظرة فإنّ الله تعالى فيّاض على الإطلاق، وحضوره القيوميّ محفوظ مع كافّة الموجودات: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[2]، ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ﴾[3]، وداخل في الأشياء لا بالممازجة وخارج عنها لا بالمزايلة[4].

ومن الواضح أنّه في ثقافة كهذه ليس الله تعالى وليد جهل الإنسان؛ بل كلّما ازداد الإنسان علمًا ازداد بالله معرفة، ودور الله تعالى في هذه الرؤية سواء في الظواهر التي عرفَت عللها، أو في الظواهر التي لم تعلم عللها أنّه الوهّاب للوجود من وراء العلل الطبيعيّة.

4ـ3ـ كمال الشريعة

كما تقدّم فإنّ النصوص الدينيّة اليهوديّة والمسيحيّة هي مزيج من الأفكار والتأملات البشريّة، والأقوال المنقولة عن أنبياء بني إسرائيل. ومن هنا، فإنّ نظام الكنيسة التقليديّ كان يقدّم هذه النصوص الممتزجة والمتناقضة والمضادّة للعقل على أنّها هي الدين، هذا فضلًا عن أنّ أعمال وأقوال زعماء الكنيسة كانت هي الأخرى تنسب إلى الدين. والفساد والطبقيّة والثراء والتجارة بالدين وغيرها من السلوكيّات كلّها كانت تهيّئ لقيام حركة إصلاحيّة جادّة. أما في الثقافة الإسلاميّة، حيث نصّ الكتاب السماويّ لا يزال بين أيدي الناس دون أن يتعرّض لأيّ تغيير وتبديل، فلا معنى لعمليّة الإصلاح في هذا الدين المنزل. والمعارف والتعاليم الدينيّة هي إما ثابتة بالعقل القطعيّ كوجود الله والتوحيد والمعاد وضرورة النبوّة

(1) سورة الصافات: الآية 96.

(2) سورة الرحمن: الآية 29.

(3) سورة الحديد: الآية 4.

(4) المجلسي، **بحار الأنوار**، ج3، ص27.

ومعرفة النبيّ وأمثال ذلك ممّا أكّد واستدلّ عليه في النصوص الدينيّة، أو التعاليم التي استفيدت من نصّ القرآن أو ظاهره والذي هو من حيث السند حجة قطعيّة تفوق التواتر، أو التعاليم التي استفيدت من السنّة المحرزة والثابتة عن المعصوم أي قوله وفعله وتقريره. ومن هنا فلا معنى للإصلاح في الدين ونصوصه. وخاتميّة الشريعة وكمالها تسدّ كلّ مجال لإعادة النظر وعمليّات الإضافة والإنقاص في أصول الدين وفروعه الضروريّة، يقول أمير المؤمنين (ع):

«أَمْ أَنْزَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ دِيناً نَاقِصاً فَاسْتَعَانَ بِهِمْ عَلَى إِتْمَامِهِ؟! أَمْ كَانُوا شُرَكَاءَ لَهُ فَلَهُمْ أَنْ يَقُولُوا وَعَلَيْهِ أَنْ يَرْضَى؟! أَمْ أَنْزَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ دِيناً تَامّاً فَقَصَّرَ الرَّسُولُ (ص) عَنْ تَبْلِيغِهِ وَأَدَائِهِ؟! وَاللَّهُ سُبْحَانَهُ يَقُولُ: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ [1] فيه تبيان كلّ شيء وَذَكَرَ أَنَّ الْكِتَابَ يُصَدِّقُ بَعْضُهُ بَعْضاً وَأَنَّهُ لَا اخْتِلَافَ فِيهِ فَقَالَ سُبْحَانَهُ: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [2]. وَإِنَّ الْقُرْآنَ ظَاهِرُهُ أَنِيقٌ، وَبَاطِنُهُ عَمِيقٌ، لَا تَفْنَى عَجَائِبُهُ، وَلَا تَنْقَضِي غَرَائِبُهُ، وَلَا تُكْشَفُ الظُّلُمَاتُ إِلَّا بِهِ» [3].

كما يقول أمير المؤمنين (ع) في خطبة أخرى:

«أَنْزَلَ عَلَيْكُمُ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَعَمَّرَ فِيكُمْ نَبِيَّهُ أَزْمَانًا حَتَّى أَكْمَلَ لَهُ وَلَكُمْ فِيمَا أَنْزَلَ مِنْ كِتَابِهِ دِينَهُ الَّذِي رَضِيَ لِنَفْسِهِ وَأَنْهَى إِلَيْكُمْ عَلَى لِسَانِهِ مَحَابَّهُ مِنَ الْأَعْمَالِ وَمَكَارِهَهُ وَنَوَاهِيَهُ وَأَوَامِرَهُ، فَأَلْقَى إِلَيْكُمُ الْمَعْذِرَةَ وَاتَّخَذَ عَلَيْكُمُ الْحُجَّةَ» [4].

ويقول في مورد آخر:

---

(1) سورة الأنعام: الآية 38.

(2) سورة النساء: الآية 82.

(3) نهج البلاغة، الخطبة 18.

(4) المصدر نفسه، الخطبة 85.

«الْقُرْآنُ آمِرٌ زَاجِرٌ، وَصَامِتٌ نَاطِقٌ، حُجَّةُ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ، أَخَذَ عَلَيْهِ مِيثَاقَهُمْ، وَارْتَهَنَ عَلَيْهِمْ أَنْفُسَهُمْ، أَتَمَّ نُورَهُ وَأَكْمَلَ بِهِ دِينَهُ وَقَبَضَ نَبِيَّهُ (ص) وَقَدْ فَرَغَ إِلَى الْخَلْقِ مِنْ أَحْكَامِ الْهُدَى»[1].

وأمّا الإصلاح في آليّة فهم الدين والاحتراز عن الانحرافات والبدع والتحريفات المعنويّة فيه، وكذا الإصلاح في السلوك، والعمل بكافّة جوانب الدين وأوامره، وترك الإفراط في بعض والتفريط في آخر، فهو أمر لا يمكن التخلّي عنه، تمامًا كما كانت ثورة الحسين بن عليّ (ع) لتحقيق ذلك، ولمحو البدع والانحرافات التي أحدثها حكّام بني أميّة في الشريعة المحمّديّة: «إنما خرجت لطلب الإصلاح في أمّة جدّي»[2].

4ـ4ـ التأسيس العقلي والرؤية الشاملة للوجود

رغم تفاوت الناس في ما بينهم فهم يشتركون باستعدادهم للتفكير وهذا هو المنطق المشترك للتفاهم في ما بينهم.

إنّ القدرة على تشخيص الحقيقة من السراب، والحسن من القبح والحقّ من الباطل، هي من المزايا الفطريّة لكافّة بني آدم (ع). والحكمة من إرسال الرسل وبعثة الأنبياء هي وجود هذه الفطرة الذاتيّة في أرواح الناس والتي تجعلهم يدركون ما ينطق به هؤلاء الأنبياء ويميّزونه عن سواه.

ومن هنا فقد طلب الإسلام من آحاد الناس أن يُعمِلوا عقولهم ويتفكّروا بأعلى مراتب العقل والتفكّر، فهو لم يجعل أيّ حدّ للتفكّر، وأراد للإنسان أن يُعمِل منتهى قدرته العقليّة. والخطاب القرآنيّ يدعو إلى نشوء حوار بين فطرته وقواه العقليّة، والمنهج الفكريّ الذي سار عليه أولياء الدين وخصوصًا أمير المؤمنين عليًّا (ع) أحدث بين المسلمين حركة

---

(1) المصدر نفسه، الخطبة 184

(2) نجمي، سخنان حسين بن علي (ع)، ص63، نقلًا عن: مقتل الخوارزمي، ج1، ص188.

فكريّة عميقة، ومن هنا، وحيث إنّ الإسلام دين فتيّ، فقد تنامت في العالم الإسلاميّ حركة فكر فلسفيّ شموليّ تأخذ بالألباب.

وتحت ظلّ تعاليم القرآن الكريم والنبيّ الأكرم وأهل بيته صلوات الله عليه وعليهم أجمعين، سعى أتباع أهل بيت النبيّ (ص) إلى الاستفادة من كافّة منابع العلوم التجريبيّة والفلسفيّة والعرفانيّة والتعاليم السماويّة الوحيانيّة، كيلا يصابوا بالانحراف الفكريّ والإفراط والتفريط. وقد أكّد القرآن نفسه الانسجام بين العقل والوحي، وعدّ وجود هذين النوعين من المعرفة أمرًا ضروريًّا. وكما يعدّ الإسلام هداية الوحي ضروريّة في تحديد مصير الإنسان كذلك يرى هداية العقل ضروريّة، حيث لا يتحقّق غرض الوحي لولا العقل: «يا هشام إنّ الله تبارك وتعالى أكمل للناس الحجج بالعقول»[1].

خلاصة

1- درسنا في هذا الفصل قدر الإمكان عوامل وظروف نشأة النظريّات الحديثة حول لغة النصّ الدينيّ، ورأينا عناصر الاختلاف بينها وبين الظروف الحاكمة على الثقافة الدينيّة الإسلاميّة.

2- انتهينا إلى أنّ العهدين ليسا هما النازلان على موسى وعيسى (ع)؛ بل هو تاريخ ديانة بني إسرائيل وما جرى عليهم على طول الزمان والذي كتبه أناس عاديّون في فترات مترامية، خلافًا لما عليه الاعتقاد التقليديّ الحاكم على المجتمعات اليهوديّة والمسيحيّة من أنّهما إلهام إلهيّ للأنبياء والقدّيسين.

3- إنّ فقدان الوحي النازل على أنبياء الله في مجتمع بني إسرائيل،

---

(1) الكليني، الكافي، ج1، ص13.

أدّى إلى ظهور مشكلات أخرى، أهمّها إحلال آراء البشر الناقصة محلّ من الوحي الإلهيّ. وفي هذه الظروف الفكريّة فإنّ الله خالق الكون قد تنزّل على صورة إله متجسّد، والنبوّة ليست نوعًا من رسالة إنسان مهتدٍ بل هي عمل ملوّث بالرذائل. والوحي ليس نوعًا من إعطاء معرفة إلهيّة خاصّة بل هو خواطر قلبيّة وظنون. وإعجاز الأنبياء لا يهدف إلى إثبات أحقيّة رسالات الله؛ بل هو كلّ عمل خارق للعادة. والإنسان موجود ملوّث الفطرة لا طريق له إلى النجاة عن طريق سعيه، ولا بدّ من أن يقدّم الله ولده فداء له. والشجرة الممنوعة هي حسّ البحث عن الحقيقة عند الإنسان وقد منعها الله.

4ـ لقد أسّست المسيحيّة الفعليّة بنيانها ومنذ البداية على المنع من العقل، وذلك عن طريق أفكار بولس، ومن هنا تنشأ في هذا النحو من التفكير عناصر من قبيل الأفكار الإشراكيّة كالتجسّد والفداء والتثليث ورفع التكليف، وما شابه ذلك، وتتّخذ طابع العقائد الدينيّة المعارضة للعقل الاستدلالي.

5ـ ومضافًا إلى ما سبق لا بدّ من الحديث عن هذه الظاهرة، وهي أنّ الكنيسة البولُسيّة بعد تحقّق رسميّتها في القرن الرابع رأت أنّ أيّ نوع من التفكير والنظر لا يمكن ولا يجوز إلا ضمن نطاق مضامين الكتاب المقدّس وتفسير زعماء الكنيسة، وكانت نتيجة ذلك أن أغلقت كافّة نوافذ التكامل الفكريّ والعلميّ.

6ـ التناقضات الداخليّة في النصوص المقدّسة المعتمدة هي من المزايا التي تميّز الثقافة اليهوديّة والمسيحيّة.

7ـ مع النهضة الغربيّة والثورة العلميّة للتخلّص من سلطة الكنيسة والدخول إلى مرحلة جديدة حدثت ردود فعل حادّة في العلاقة بين العلم

والدين، منها النتائج المتيافيزيقيّة الخاطئة التي نتجت عن النظريّات العلميّة في رفض الدين، ونهضة الإصلاح الدينيّ، وظهور الفلسفات المختلفة.

8- بعد عصر النهضة نتج عن المبادئ الدينيّة الفكريّة اليهوديّة والمسيحيّة نظريّات دينيّة جديدة على هيئة مذاهب إلحاديّة وتفسيرات جديدة إيمانيّة تنفي البعد النظريّ للدين.

9- في مقابل ما تمّ تعداده فإنّ المبادئ والظروف والعوامل الفكريّة الإسلاميّة تتميّز بمزايا مختلفة تمامًا عما هي عليه لدى الغرب.

10- فالقرآن هو الوحي الإلهيّ المصون ولا يمكن المناقشة في سنده نظرًا إلى ما حظي به من الضبط والتواتر التاريخيّ.

11- يتميّز مضمون القرآن في المجالات التي كان من شأنه أن يتحدّث عنها -سواء في أصول الدين أو فروعه- بإتقان يسدّ الطريق أمام أيّ اعتراض عليه.

12- يتميّز خالق العالم من وجهة نظر القرآن بمزايا تفتقدها كافّة النظريّات العميقة البشريّة، فالخالق في القرآن هو تلك الذات الأحديّة المتّصفة بجميع صفات الكمال، والمنزّهة عن النقائص وخصائص الموجودات الماديّة والممكنة، وذلك مع قربه الوجوديّ وإحاطته القيّوميّة التي تفوق أوهام البشر. الله تعالى خالق ومدبّر للكون كلّه، ومنه يستمدّ عالم الوجود ظهوره آنًا بعد آن. والتوحيد في القرآن هو توحيد في مراتب الخالقيّة والربوبيّة والألوهيّة التي لا ينفصل بعضها عن الآخر؛ فكما إنّه تعالى الخالق لكافّة موجودات عالم الإمكان، كذلك هو المدير الأوحد لشؤون الكون، وليس لأي وجود آخر دور مستقلّ في ذلك، والعبادة والتمجيد هما كذلك من حقّ هذه الذات الجامعة للكمال دون سواها. ويعدّ

القرآن الكريم التوحيد مطابقًا للعقل ومنسجمًا مع الفطرة، أما الشرك فهو وليد التقليد والوهم والظنّ.

13ـ ورؤية القرآن حول الإنسان وحياته ومصيره هي الأخرى تحكي عن عظمة وإعجاز هذه النظريّة، فممّا يستحقّ التأمل والنظر ويثير في النفس الإعجاب، اهتمام القرآن بالمراتب المختلفة للإنسان من الجسم والروح والعقل، والحديث عن المبدإ والمعاد ومسير حركة الإنسان بينهما، وأنّه من أين جاء؟ ولأيّ غاية؟ وفي أيّ موضع هو؟ وإلى أين يسير؟ وما هي الآمال التي يسعى إلى تحقيقها وما هي الأشياء التي يرغبها؟ وكيف ينبغي أن يكون؟ وماذا عليه أن يصنع؟ وإلى أيّ حال سيؤول مصيره؟

14ـ والإنسان من وجهة نظر قرآنيّة مزيج من الجسم والروح، والموت نهاية لصورة من صور الحياة لا لكلّ صورها، وهو باب إلى عالم مطلق وحياة خالدة. وللإنسان حسب القرآن بعدان: ملكيّ وملكوتيّ، وفطرة باحثة عن الله تعالى. وإضافة إلى طبيعته الجماديّة والنباتيّة والحيوانيّة يمتلك قوّة إدراك وشعور وقوّة اختيار. وهو في نظره الموجود الأكمل في الكون والخليفة والمؤتمن، ومظهر الصفات الإلهيّة على الأرض، وهو الذي يحدّد مصير نفسه بيده. وعلى أساس هذه الرؤية فإنّ طبيعة كلّ إنسان هي ذات جانب إلهيّ متعال وجانب آخر يميل نحو عالم المادّة والطبيعة، لكي يختار بنفسه أحد الجانبين. وبما أنّ خلق العالم في نظر القرآن هو على أساس من الحكمة وذو هدف رفيع، فقد كان الوجود دارًا للعمل وحصاد نتيجة حسنه وسوئه الاختياريّين، سواء في هذه الدنيا أو بعد الموت في الآخرة؛ ولذا لا مجال لبيع الجنّة والنار أو شرائهما، كما لا مجال لتحمّل أوزار الآخرين.

15ـ إنّ بعثة الأنبياء من وجهة نظر القرآن هي رسالة إلهيّة لهداية الناس نحو الكمال المطلوب. وأنبياء الله هم المبشّرون بالنجاة والمساعدون على

التكامل الإنسانيّ. النبوّة موهبة إلهيّة تشمل أكمل المزايا والاستعدادات الإنسانيّة. والعصمة في تلقّي الوحي وحفظه وإبلاغه إلى الناس وكذلك في مقام العمل بالوظائف الشخصيّة بحكم العقل وتصريح القرآن هي من أهمّ شروط النبوّة.

16- الإعجاز في النظريّة الإسلاميّة والرؤية القرآنيّة ليس كلّ عمل خارق للعادة وساحر بل هو الفعل العجيب الذي يقوم به الأنبياء على خلاف قوانين الطبيعة في سبيل إثبات رسالاتهم بإذن الله، والذي يعجز عن القيام به سائر الناس.

17- إنّ التعقّل والتفكّر والفهم والتحليل ومعرفة الحقّ من الباطل هي الدعوة الأساس التي دعا القرآن إليها الناس جميعًا، والعقل من وجهة نظر الإسلام رسولٌ باطن وحجّة كامنة في وجود أفراد البشر، كما إنّ النبيّ حجة ظاهرة وعقل ظاهريّ بينهم. وعلى أساس ذلك فإنّ الحكمة من بعثة الأنبياء هي اكتشاف الكنوز الكامنة في أعماق الناس للرقيّ بهم في مراقي الكمال. وللعقل البرهانيّ القطعيّ في هذه الرؤية حجيّة ذاتيّة، وهو أحد مصادر الأحكام الإسلاميّة، وإذا ما توفّر في مورد من الموارد حكم عقليّ قطعيّ فهو حجّة.

18- للعلم والمعرفة في الإسلام قيمة رفيعة وهما من أهمّ مزايا الإنسان عنده؛ فقد بدأ القرآن نزوله بالأمر بالقراءة، وفي موضع آخر يعدّ القلم أهمّ وسيلة للبناء الثقافيّ والمعرفيّ في حياة البشر.

19- رأينا أنّ من مشكلات العهدين فقدان التلاؤم الداخليّ، مع الاعتراف باستحالة أن يكون كلام الله وأحاديث أنبيائه متضمّنَين للتهافت. وقد عدّ القرآن الكريم هذه الحقيقة أحد الأدلّة في مواجهة المشكّكين

قائلًا: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴾[1].

20ـ بالالتفات إلى النظرة القرآنيّة الشاملة إلى حقائق عالم الوجود وقدرات الإنسان، فمن الطبيعيّ أنّ الآثار التي تُتوقّع من مثل مبانٍ فكريّة كهذه هي: التواؤم بين العلم والدين، عدم الحاجة إلى عمليّة الإصلاح في النصّ الدينيّ والاستغناء عن تفسيره بما ينتهي إلى التشكيك في البعد النظريّ للدين.

اختبر معلوماتك

1ـ ما هي عوامل وظروف نشأة النظريّات الغربيّة الحديثة حول لغة الدين؟

2ـ كيف تقيّم الاختلاف من حيث السند بين القرآن الكريم وكتب العهدين؟

3ـ بالاستناد إلى الدراسات التحقيقيّة لمضامين كلّ من العهدين والقرآن الكريم ما هي الفوارق بين صورة الله في كلّ منهما؟

4ـ ما هي الفوارق بين صورة الإنسان في العهدين وصورته في القرآن الكريم؟

5ـ ما هي النقاط التي تبرزها عمليّة المقارنة بين مفهوم البعثة والنبوّة في كلّ من العهدين والقرآن الكريم؟

6ـ كيف قُدّم إعجازُ الأنبياء في القرآن وفي العهدين؟

7ـ قارن بين رؤية كلّ من القرآن والكتاب المقدّس حول العلم والمعرفة.

---

(1) سورة النساء: الآية 82.

8ـ بيّن أهميّة العقل في الثقافة الإسلاميّة وفي المسيحيّة الفعليّة.

9ـ ما هو السبب الأساس وراء الاختلال الداخلي في النصوص المقدّسة عند اليهود والمسيحيّين؟

10ـ هل يمكن أن نحكم بالتطابق ما بين المبادئ الدينّية للفكر الإسلاميّ والأخرى لدى الفكر الغربي؟

11ـ إذا كانت مبادىء الفكر الإسلاميّ متمايزة عن المبادئ الفكريّة اليهوديّة ـ المسيحيّة فهل يمكن أن تكون آثارهما ونتائجهما واحدة؟

للبحث والتحقيق

1ـ ابحث في التناسب بين البيئة الفكريّة في الدين اليهوديّ والمسيحيّ وبين نظريّات لغة الدين المرتبطة بها.

2ـ عالج مقتضيات البيئة الإسلاميّة ومبانيها النظريّة ونظريّاتها حول لغة الدين.

مصادر للبحث والمطالعة

1ـ حسين توفيقي، **آشنايى با اديان بزرگ**، سمت، 1379هـ.ش، الفصل 7: يهوديّت، ص83ـ92؛ الفصل 8: مسيحيت، ص131ـ155.

2ـ أُ. گريدي جُوان، **مسيحيت وبدعت ها**، ترجمة: عبد الرحيم سليماني أردستاني، قم: مؤسسه فرهنگ طه، ط 1377.

3ـ **دائرة المعارف قرآن كريم**، مركز فرهنگى ومعارف قرآن، مدخل انجيل، ج4، ص444.

4ـ محمد باقر سعيدي روشن، **تحليل وحى از ديدگاه اسلام ومسيحيّت**، ج1، الفصلان 2 و3؛ ج2، الفصل 3.

5- إي. وان وورست رابرت، **مسيحيّت از لابه لاى متون**، ترجمة: جواد باغبان وعباس رسول زاده، ص207.

الفصل الثامن
لغة القرآن في نطاق المفردات

الأهداف

- عرض نظريّة لغة القرآن على مستوى المفردات.
- معرفة أنواع الحقيقة (الوضعيّة والعرفيّة والشرعيّة).
- التعرّف إلى حقيقة الوضع وبيان الآراء فيه.
- التحقيق في نظريّة تحوّل معنى المفردات على أثر ظهور النظريّات الجديدة.
- دور بنية المتن وسياقه في معنى المفردات.
- معرفة ثقافة القرآن وطبيعة بنائه وتحديد الأطر اللغوية لألفاظه.

المقدّمة

يمكن أن تدرس لغة القرآن في دائرة الكلمات البسيطة والمفردات القرآنيّة، كما يمكن أن تدرس في دائرة الجمل. أمّا بالنسبة إلى الكلمات البسيطة، ونظرًا إلى المسلّمة الأساسيّة القائلة إنّ معاني القرآن قد صيغت من قبل الله في ألفاظ عربيّة معيّنة، فربّما يكون البحث الأهـمّ في هذا المجال هو أنّ المتكلّم بالقرآن هل استعمل هذه الألفاظ في المسمّيَات

الحقيقيّة لها بجميع أوصافها لتكون هذه الألفاظ دالّة على المسميات الحقيقيّة؟ أم أنّه استعملها في المسمَّيات والمعاني العرفيّة؟ أم أنّ ثمّة فرضيّة ثالثة؟ وطبعًا كان هذا السؤال مطروحًا بين الأصوليّين المسلمين بنحو تقليديّ وهو أنّ المتكلّم بالقرآن عند استعمال اللغة العربيّة هل قام بعمليّة وضع جديد أم أنّه استعمل الألفاظ المتداولة في المجتمع العربي في معانٍ جديدة استعمالًا مجازيًّا، وبعد ذلك تبدّلت هذه المعاني الجديدة إلى حقائق شرعيّة إثر كثرة الاستعمال؟ ورغم أنّ مناشئ هذين السؤالين مختلفة إلّا أنّ الجواب عنهما منوط بإيضاح مسائل عدّة.

1ـ مفهوم الحقيقة

قد يراد من الحقيقة في علوم اللغة والأدب مفاهيم عدّة، وهي عبارة عن: الحقيقة اللغويّة، والعرفيّة، والشرعيّة. فالحقيقة اللغويّة أو المعجميّة هي الأكثر أصالة من بين أنواع الحقيقة؛ لأنّها تستند إلى الوضع والمعنى الوضعيّ للّفظ[1]، وأمّا الحقيقة العرفيّة فتعني أنّ الكلمات لم تبق على معناها اللغويّ؛ بل اكتسبت معنًى جديدًا وتبدّلت إلى عرف عامّ أو خاص، وذلك على ضوء احتياجات المجتمع العامّ أو احتياجات المجالات المختلفة علميّة كانت أو عقدية أو أخلاقيّة أو عرفانيّة أو اجتماعيّة أو ما شابه ذلك؛ فكلّ علم له مصطلحاته الخاصّة به، فللعلّة والمعلول مثلًا في اللغة معنى خاص، أمّا في الفلسفة فلهما معنى عرفيٌّ خاص. ومن هنا فالحقيقة العرفيّة هي انتقال اللفظ من المعنى اللغويّ إلى معنى عرفي جديد[2]. أما

---

(1) انظر: التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، ج1، ص213؛ الجرجاني، **التعريفات**، ص62.

(2) هي ما نقل من بابه، بعرف الاستعمال (العسكري، **الفروق اللغويّة**، ص50)؛ هي ما استقرّت النفوس عليه بشهادة العقول، وتلقّته الطبائع بالقبول (الجرجاني، **التعريفات**، ص86)؛ فهي إذن انتقال زمني من الدلالة الوضعيّة بعد شيوعها (حامد كاظم عباس، **الدلالة القرآنيّة عند الشريف المرتضى**، ص127).

الحقيقة الشرعيّة فهي كالحقيقة العرفيّة تعني استعمال الكلمات في المعاني الخاصّة الشرعيّة، مثل الصوم والحج والصلاة وغيرها، لكن لا بدّ من الالتفات إلى أنّ الحقيقة العرفيّة على قسمين: حقيقة العرف العامّ الذي يرتبط بمجتمع اللغة، والعرف الخاصّ الذي يرتبط بالعلوم المختلفة، وبهذا اللحاظ تعدّ الحقيقة الشرعيّة عرفًا خاصًّا. وثمّة آراء مختلفة في ماهيّة الحقيقة الشرعيّة وهل إنّها تعني أنّ اللفظ انتقل من معناه السابق إلى معنى جديد؟ أم أنّه نوع تخصُّصٍ أو توسّع مع الاحتفاظ بالمعنى اللغويّ[1]؟

2ـ مفاد الوضع

للإجابة عن السؤال حول ما إذا كان المراد من لفظٍ ما هو المعنى الحقيقيّ بجميع صفاته أو المعنى العرفي، لا بدّ من التعرّض إلى بيان ماهيّة الوضع. وكما نعلم، فإنّ اللفظ عند الوضع يوضع بإزاء المعنى، وإضافة إلى الأشياء والأمور الجزئيّة، تضم ساحة الحقائق والمعاني المفاهيم الماهويّة من المعقولات الثانية الفلسفيّة، والمعقولات الثانية المنطقيّة، ومفاهيم متنوّعة أخرى أيضًا. وعلى هذا الأساس ينبغي أن يكون وضع الألفاظ بإزاء المعاني وفقًا للقاعدة بحيث يشمل كلّ هذه الدائرة. والسؤال الذي يطرح الآن هو أنّه بإزاء أيّ شيء يقع اللفظ حين الوضع؟ وهذه النقطة من المسائل المهمّة حول حقيقة الوضع وتطابق اللغة مع واقعيّات عالم الخارج الذي فكّر فيه علماء اللغة والأصوليّون المسلمون بعمق. هذا السؤال كان مطروحًا عندهم: هل الألفاظ وضعت بإزاء الصور الذهنيّة (الصورة التي

---

(1) لمزيد من الاطلاع على «الحقيقة الشرعيّة»، انظر: الشريف المرتضى، **الذريعة إلى أصول الشريعة**، ج1، ص355؛ لجنة تأليف القواعد الفقهيّة والأصوليّة، **قواعد أصول الفقه على مذهب الإماميّة**، ص30ـ33؛ الهاشمي، **بحوث في علم الأصول، مباحث الدليل اللفظي**، ج1، ص178؛ حامد كاظم عبّاس، **الدلالة القرآنيّة عند الشريف المرتضى**، ص105ـ157.

يتصوّرها الواضع حين الوضع) أم بإزاء الماهيّات الخارجيّة[1]؟ أم أنّ اللفظ وضع بإزاء المعنى بما هو معنى بغض النظر عن كونه ذهنيًا أو خارجيًا وحضور المعنى في الخارج أو الذهن من الأوصاف الزائدة على المعنى، واللفظ وضع للمعنى من دون أيّ وصف زائد؟ هذه افتراضات قابلة للتصوّر.

وقد طرح السيوطي في كتابه اللغوي هذا البحث وتساءل «هل الألفاظ موضوعة بإزاء الصور الذهنيّة أو بإزاء الماهيّات الخارجيّة؟» ثمّ يقول: ذهب أبو إسحاق الشيرازي إلى الثاني وهو المختار، وذهب الإمام فخر الدين وأتباعه إلى الأوّل. ثمّ ينقل رأي جلال الدين الأسنوي في شرح منهاج الأصول للبيضاوي حيث قال: ويظهر أن يقال: إنّ اللفظ موضوع بإزاء المعنى من حيث هو، مع قطع النظر عن كونه ذهنيًا أو خارجيًا؛ فإنّ حصول المعنى في الخارج والذهن من الأوصاف الزائدة على المعنى، واللفظ إنما وضع للمعنى من غير تقييده بوصف زائد؛ ثمّ إنّ الموضوع له قد لا يوجد إلا في الذهن فقط كالعلم ونحوه[2]. وكذلك بيّن الشوكاني (م1255ق) على هذا النحو نفسه آراء علماء الأصول من أهل السنّة[3].

أمّا علماء الأصول الشيعة وخاصّة المتأخّرون منهم، فقد خصّوا هذه المسألة بدراسة خاصّة، ورأى معظمهم في هذا المجال أنّ الألفاظ موضوعة بإزاء المعاني مجرّدة عن تمام ما يلازمها[4]، والقول بوضع الألفاظ بإزاء الماهيّات الخارجيّة كان استقراءً ناقصًا للمعاني وهو صحيح في المعاني الحسيّة الموجودة في الخارج؛ في حين أنّ الألفاظ لا تدلّ على

---

(1) انظر: السيوطي، **المزهر في علوم اللغة**، ج1، ص42.

(2) المصدر نفسه.

(3) الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول**، ص14 و15.

(4) انظر: الخوئي، **أجود التقريرات**، ج1، ص13.

المعاني الحسيّة فحسب، ففي اللغة ألفاظ كثيرة تدلّ على مداليل معنويّة بدون ماهيّات خارجيّة مثل: الإيمان، الشجاعة، الحياء، العفّة وغيرها[1].

وبعد بيان أنّ الملازمة بين حضور اللفظ وحضور المعنى إنما هي ناشئة من الوضع والالتفات إليه، يشير المحقّق الأصفهاني إلى أنّ الموضوع والموضوع له في الوضع طبيعيّ اللفظ وطبيعيّ المعنى دون الموجود منهما الذهني ولا الخارجي، لأنّ الوضع هو من أجل الانتقال الذي هو نوع وجود إدراكي[2].

المقصود من كلمة «الطبيعيّ» في العبارة السابقة هو الذات نفسها.

ويقول آية الله الخوئي:

المعنى الموضوع له -سواء كان عامًّا أو خاصًّا- إنّما يكون من المفاهيم القابلة في نفسها للحضور في ذهن السامع في مرحلة التخاطب، فالألفاظ كما لم توضع للموجودات الخارجيّة -لأنّها غير قابلة للحضور في الأذهان- كذلك لم توضع للموجودات الذهنيّة، فإنّ الموجود الذهني غير قابل لوجود ذهنيّ آخر؛ بل هي موضوعة لذوات المعاني غير الآبية عن قبول نحوين من الوجود في نفسها، وتلك المعاني تتصف بالسعة والضيق لا بنفسها؛ بل باعتبار الانطباق والصدق الخارجيّ[3].

وفي نظريّة الوضع يذهب العلّامة الطباطبائيّ من بين المعاصرين إلى الوضع التعيّني[4]، ويعتقد أنّ الألفاظ وضعت في المراحل الأولى لحياة البشر للمعاني الماديّة والمحسوسة، ثمّ بالتدريج ومن خلال الاستعمال في

---

(1) انظر: زوين، منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث، ص123.

(2) الغروي الأصفهاني، بحوث في علم الأصول، ج1، ص24.

(3) الخوئي، محاضرات في أصول الفقه، ج1، ص52.

(4) الطباطبائي، حاشية الكفاية، ص19.

الأمور المعنويّة صارت حقيقة فيها[1]. وهو لا يرى في تغيّر المصاديق هو تغيّرًا للمعنى؛ وذلك اعتمادًا على عنوان الغرض والغاية، يقول:

السراج أول ما عمله الإنسان كان إناء فيه فتيلة وشيء من الدّهن تشتعل به الفتيلة للاستضاءة به في الظلمة، ثمّ لم يزل يتكامل حتّى بلغ اليوم إلى السراج الكهربائيّ، ولم يبق من أجزاء السراج المعمول أولًا الموضوع بإزائه لفظ السراج شيء ولا واحد. وكذا الميزان المعمول أولًا، والميزان المعمول اليوم لتوزين ثقل الحرارة مثلًا، والسلاح المتّخذ سلاحًا أول يوم، والسلاح المعمول اليوم إلى غير ذلك. فالمسمَّيات بلغت في التغيّر إلى حيث فقدت جميع أجزائها السابقة ذاتًا وصفة، والاسم مع ذلك باق، وليس إلا لأنّ المراد في التسمية إنما هو من الشيء غايته، لا شكله وصورته؛ فما دام غرض التوزين أو الاستضاءة أو الدفاع باقيًا كان اسم الميزان والسراج والسلاح وغيرها باقيًا على حاله[2].

ويرى آية الله الموسويّ الخمينيّ أنّ الألفاظ موضوعة للحقائق المطلقة والمعاني العامّة، فهو في كتاب آداب الصلاة، وضمن بحث علميّ حول مفهومي «الرحمن» و«الرحيم»، يطرح أوّلًا رأي أهل الظاهر في معنى هذه الصفات ويبيّنه على النحو الآتي:

قال علماء الظاهر: إنّ «الرحمن» و«الرحيم» مشتقّان من «الرحمة» ومأخوذ فيهما العطف والرقّة. وروي عن ابن عبّاس (رض) أنّهما اسمان رقيقان أحدهما أرقّ من الآخر: الرحمن الرقيق والرحيم العطوف على عباده بالرزق والنعم. وحيث إنّ العطف والرقّة يلزمهما الانفعال فمن هذه الجهة قالوا بالتأويل والتوجيه في إطلاقهما على الذات المقدّسة وذهبوا إلى أنه مجاز. وبعض على أنّ مطلق الأوصاف من هذا النحو من قبيل خذ

---

(1) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج2، ص319 و 320.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص10؛ ج17، ص7.

الغايات واترك المبادئ. فإطلاقها على الحقّ بلحاظ الآثار والأفعال لا بلحاظ المبادئ والأوصاف. فمعنى «الرحمن» و«الرحيم» للحق تعالى هو الذي يتعامل مع العباد بالرحمة. بل ذهب المعتزلة إلى أنّ جميع أوصاف الحقّ هي كذلك أو ما يقرب من هذا القبيل. وبناء على هذا يكون إطلاقها على الحقّ مجازًا أيضًا. وعلى كلّ حال كونه مجازًا بعيد وخصوصًا في «الرحمن»؛ فإنّه بناء على المجازيّة لا بدّ من أن يلتزم بأمر عجيب وهو أنّ هذه الكلمة قد وضعت لمعنى لا يجوز الاستعمال فيه ولا يمكن، وفي الحقيقة هذا مجاز بلا حقيقة. فتأمّل.

ثمّ يوضح وجهة نظره مبيّنًا نقطة الضعف في كلماتهم فيقول:

وقال أهل التحقيق في جواب الإشكالات من هذا النوع: الألفاظ موضوعة للمعاني العامّة والحقائق المطلقة. فبناء على هذا فالتقييد بالعطف والرقّة ليس داخلًا في الموضوع له وفي ما وضع له لفظ «الرحمة»، وهذا التقييد هو مخترع الأذهان العاميّة، وإلا فلا دخالة له في أصل الوضع.

ثمّ يطرح إشكالًا مقدّرًا فيقول:

وهذا المطلب بعيد عن التحقيق ظاهرًا؛ لأنّه من المعلوم أنّ الواضع أيضًا كان واحدًا من هؤلاء العوامّ العاديّين، ولم يلاحظ حين الوضع المعاني المجرّدة والحقائق المطلقة. نعم لو كان الواضع الحقّ تعالى أو الأنبياء من خلال الوحي والإلهام الإلهيّ لكان لهذا الأمر وجه، لكن ذلك أيضًا غير ثابت.

ثمّ يقول في الإجابة عليه:

وبالجملة فظاهر هذا الكلام مخدوش، لكن ليس معلومًا أيضًا أنّ مقصود أهل التحقيق هو هذا الظاهر. بل يمكن في بيان هذا الأمر أن نقول: إنّ واضع الألفاظ على الرغم من أنّه لم يكن ناظرًا إلى المعاني المطلقة

المجرّدة حين الوضع، لكن ما وضع له الألفاظ هو المعاني المجرّدة المطلقة نفسها، فمثلًا لفظ «النور» حين أراد الواضع وضعه فرغم أنّ ما كان في ذهن الواضع من الأنوار هو الأنوار الحسيّة العرَضيّة -وذلك لأنّ الواضع لم يكن يفهم ما وراء هذه الأنوار- إلا أنّ الذي وقع لفظ النور بإزائه هو جهة النوريّة، لا جهة اختلاط النور مع الظلمة؛ لأنّه لو كان قد سئل وقيل له: هذه الأنوار عرضيّة محدودة وليست نورًا صرفًا؛ بل هي نور مختلط بظلمة وفتور، فهل لفظ النور بإزاء جهة نوريّته نفسها أم بإزاء نوريّته وظلمانيّته؟ لكان جوابه بالضرورة: بإزاء جهة النوريّة نفسها وليست جهة الظلمة دخيلة في الموضوع له بأيّ وجه من الوجوه. وكما نعلم جميعًا فإنّ واضع لفظ «النار» عندما وضعه لم يكن ناظرًا حين الوضع إلّا إلى النيران الدنيويّة، والذي كان سببًا لانتقاله إلى هذه الحقيقة هو النيران الدنيويّة نفسها، وكان غافلًا عن نار الآخرة و﴿ نَارُ ٱللَّهِ ٱلْمُوقَدَةُ ۝٦ ٱلَّتِى تَطَّلِعُ عَلَى ٱلْأَفْـِٔدَةِ ﴾[1]، خصوصًا إذا كان الواضع غير معتقد بالعالم الآخر، ومع ذلك لا تكون وسيلة الانتقال هذه سببًا لتقييد الحقيقة؛ بل النار وقعت بإزاء جهة الناريّة نفسها، فلا نقول: إنّ الواضع جرّد المعاني حتّى يكون أمرًا مستغربًا بعيدًا؛ بل نقول: الألفاظ وقعت في مقابل جهات المعاني نفسها -بدون تقييد بقيد- بناء على هذا لا يوجد في البين أيّ جهة تدعو للاستبعاد، وكلّما كان المعنى خاليًا من الغرائب والأجانب كان أقرب إلى الحقيقة وأبعد عن شائبة المجازيّة. مثلا كلمة «النور» الموضوعة لجهة الظاهريّة بالذات والمظهريّة للغير وإن كان إطلاقها على هذه الأنوار العرضيّة الدنيويّة ليس خاليًا من الحقيقة -لأنّه ليس منظورًا في إطلاقها عليها جهة المحدوديّة والاختلاط بالظلمة، وإنّما المنظور إليه هو الظهور الذاتي والمظهريّة- لكن إطلاقها على الأنوار الملكوتيّة -التي يكون ظهورها أكمل وأقرب إلى الذاتيّة ومظهريّتها أكثر كمًّا وكيفًا، واختلاطها بالظلمة والنقص أقلّ- هو

---

(1) سورة الهُمَزة: الآيتان 6 و 7.

أقرب إلى الحقيقة، وإطلاقها على الأنوار الجبروتيّة بهذا البيان نفسه أقرب إلى الحقيقة، وإطلاقها على الذات المقدّسة للحق جلّ وعلا التي هي نور الأنوار وخالصة من جميع جهات الظلمة وصرف النور ونور صرف، حقيقة محضة وخالصة. بل يمكن القول إنّه إذا كان «النور» موضوعًا «للظاهر بذاته والمظهر لغيره» يكون إطلاقه على غير الحقّ تعالى في نظر العقول الجزئيّة حقيقة، وأمّا عند العقول المؤيّدة وأصحاب المعرفة فهو مجاز، ويكون إطلاقه على الحقّ تعالى فقط هو الحقيقة. وهكذا جميع الألفاظ الموضوعة للمعاني الكماليّة، يعني الأمور التي هي من سنخ الوجود والكمال.

بناء على هـذا، نقول إنّ في «الرحمن» و«الرحيم» و«العطوف» و«الرؤوف» وأمثالها جهة كمال وتمام، وجهة انفعال ونقص، وهذه الألفاظ موضوعة بإزاء الجهة الكماليّة نفسها التي هي أصل تلك الحقيقة. وأمّا الجهات الانفعاليّة التي هي من لوازم النشأة ومن الأمور الأجنبيّة والغريبة عن الحقيقة والتي أصبحت متلازمة ومتشابكة معها بعد تنزّل هذه الحقائق في البقاع الإمكانيّة والعوالم النازلة الدنيويّة ـ لأنّ الظلمة اختلطت بالنور في النشأة النازلة ـ فليست لها دخالة في المعنى الموضوع له، إذن إطلاقها على الموجود الواجد لصرف جهة الكمال والمبرّأ من جهات الانفعال والنقص صرف الحقيقة وحقيقةٌ صرفة. وهذه المسألة بهذا البيان مضافًا إلى أنّها قريبة إلى ذوق أهل المعرفة متناسبة أيضًا مع وجدان أهل الظاهر. وبناء على هذا، علم أنّ إطلاق مطلق هذا النحو من أوصاف الكمال على الحقّ تعالى ليس مجازًا وإن أصبحت هذه الصفات متلازمة ومختلطة مع أمر آخر من خلال التنزّل إلى بعض النشآت، الأمر الذي تجلّ عنه الذات المقدّسة للحق جلّت عظمته. والله الهادي[1].

---

(1) الخميني، **آداب الصلاة**، ص248ـ251. (انظر: في الترجمة العربيّة تحت عنوان: **الآداب المعنويّة للصلاة**، ترجمة: أحمد الفهري، ص405 وما بعدها).

وللأستاذ المحقّق الشهيد مطهّري نظير هذا التحليل في إطلاق كلمة النور على العلم والإيمان وعلى ذات الله تعالى:

وضع لفظ «النور» لكلّ ما يكون مضيئًا، فنحن نقول للنور الحسيّ «نور» من حيث كونه ظاهرًا بنفسه مُظهرًا لغيره، وكلّ ما يكون مُظهرًا نستطيع أن نقول له «نـور» ولو لم يكن جسمًا حسيًا... فعندما أخذنا النور بهذا المعنى، يعني الحقيقة الظاهرة والمظهرة، ولم نأخذ فيه أنّه ظاهر للعين أو العقل أو القلب، ولهذا لم ننشغل في أنه كيف هو ظاهر ومظهر، بهذا المعنى يكون صحيحًا أن نعتبر الله المتعال أيضًا «نورًا» أي حقيقة ظاهرة بنفسها ومظهرة، وبهذا المعنى لا يكون أيّ شيء نورًا في مقابل الله، أي إنّ جميع الأنوار هي ظلمة أمام الله، لأنّ ذلك الشيء الذي هو في ذاته ظاهر ومظهر هو الله فقط، وسائر الأشياء إذا كانت ظاهرة ومظهرة فالله هو الذي جعلها ظاهرة ومظهرة: الله نور السماوات والأرض[1].

وقال علم آخر من الأصوليّين المعاصرين:

بناء على ما قيل، ماهيّة الوضع هي جعل اللفظ بإزاء المعنى بما هو معنى بصرف النظر عن كلّ خصوصيّة. لذا لا تكون أوصاف المسمّيات الناظرة إلى خصوصيّات المصاديق داخلة في ماهيّة الوضع. المعنى في مقام الثبوت والتصوّر هو المفهوم المطلق نفسه وبدون قيد وشرط بحيث يكون قابلا للانطباق على الخارج (كلّ شيء بحسبه) وعلى الذهن الذي يعتبر اللفظ بإزائه ويصير منشأ للدلالة التصوّرية (خطور المعنى في الذهن من خلال الإحساس باللفظ) وهكذا الدلالة التفهيميّة (خطور المعنى في ذهن المخاطب من كلام متكلّم ملتفت وقاصد)[2].

---

(1) مطهري، آشنايى با قرآن، ج3، ص98-104.

(2) السيستاني، الرافد في علم الأصول، ج1، ص145.

وكانت هذه النظريّة قبل ذلك عند بعض علماء المسلمين أيضًا؛ فقد ذكرها من فلاسفة الشيعة صدر الدين الشيرازي باسم: «روح المعنى»؛ حيث قال في تفسير كلمة «الكرسي»:

منهج الراسخين في العلم والإيقان، هو إبقاء الألفاظ على مفهوماتها الأصليّة من غير تصرّف فيها، لكن مع تحقيق تلك المفهومات وتجريد معانيها من الأمور الزائدة، وعدم الاحتجاب عن روح المعنى بسبب اعتياد النفس بهيئة مخصوصة يتمثّل ذلك المعنى بها غالبًا.

مثلا لفظ «الميزان» موضوع لما يوزن به الشيء، وهو أمر مطلق وعقليّ هو بالحقيقة روح معناه وملاك أمره من غير أن يشترط فيه التخصّص بهيئة مخصوصة، وكلّ ما يقاس به شيء -بأيّ خصوصية كانت، حسيّة كانت أو عقليّة- يصدق عليه أنّه ميزان[1].

وكذلك الفيض الكاشاني قدس سرّه اختار هذه النظريّة وطبّقها على مثال القلم، فرأى أنّ الألفاظ موضوعة لأرواح المعاني، فلذا لا تختصّ تلك الحقيقة بكونها موضوعة للمصداق المحسوس أو المعقول، فهي شاملة لروح المعنى وحقيقته[2].

كما قرّر أحد العلماء المعاصرين هذه النظريّة قائلًا:

بما أنّ الألفاظ موضوعة لأرواح المعاني، لا لقوالبها ولا لخصوصيّات المصاديق، فليس لها نصيب في نطاق المفاهيم، والمعنى الجامع يمكنه أن يكون له مصاديق متنوّعة طبيعيّة ومثاليّة وعقليّة[3].

---

(1) صدر المتألهين، تفسير القرآن الكريم، ج4، ص150 ـ 151.

(2) الفيض الكاشاني، الصافي في تفسير القرآن، ج1، ص67 و 68.

(3) جوادي آملي، تفسير تسنيم، ج3، ص228.

مفاد التحليل المذكور أنّ الوضع في الواقع هو إيجاد نوع من العلاقة الاعتباريّة بين المعنى واللفظ، من دون أن تترك الخصوصيّات وكيفيّة المصاديق المتنوّعة تأثيرًا في نوع هذه العلاقة. وهذا التحليل اللغوي يستعمل في دراسة مفاهيم وأوضاع الكثير من المفردات كالتكلّم والقدرة والحياة والعلم والإرادة والعظمة ونحوها.

فمفهوم «العلم» يصدق بالاشتراك المعنويّ على كافّة مصاديقه الأعمّ من الحصوليّة والحضوريّة، البديهيّة والنظريّة، الذاتيّة والاكتسابيّة، ومن أسفل مرتبة إلى أعلى مصداق الذي هو علم ذات الباري بنفسه وأفعاله وصفاته مع حذف الحيثيّات الإمكانيّة، وآثار هذه النظريّة اللغويّة هامّة في دراسة مفاهيم القرآن الكريم.

فعلى أساس هذه النظريّة يمتنع القائلون بها عن الحمل على المجاز بغير ضوابط. ولذا يقول العلّامة الطباطبائي في تفسيره لـ «الكلام الإلهي»:

فإنّ الآيات القرآنيّة وكذا ما نقل إلينا من بيانات الأنبياء الماضين ظاهرة في كونهم لم يريدوا بها المجاز والتمثيل... ولو جاز حمل هذه البيانات على أمثال هذه التجوزات جاز تأويل جميع ما أخبروا به من الحقائق الإلهيّة من غير استثناء إلى الماديّة المحضة النافية لكلّ ما وراء المادّة... لكنّه سبحانه في ما مرّ من قوله: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ﴾[1] يثبت لشأنه وفعله المذكور حقيقة التكليم وإن نفى عنه المعنى العاديّ المعهود بين الناس، فالكلام بحدّه الاعتباريّ المعهود مسلوب عن الكلام الإلهيّ لكنّه بخواصّه وآثاره ثابت له[2].

وقال في موضع آخر:

---

(1) سورة الشورى: الآية 51.

(2) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج2، ص314_316.

حقيقه الكلام الكشف عما في الضمير بنوع من الإشارة إليه والدلالة عليه، غير أنّ الانسان لمّا لم يجد إلى إرادة كلّ ما يريد الإشارة إليه من طريق التكوين طريقًا التجأ إلى استعمال الألفاظ، وهي الأصوات الموضوعة للمعاني، ودلّ بها على ما في ضميره، وجرت على ذلك سنّة التفهيم والتفهّم، وربّما استعان على بعض مقاصده بالإشارة بيده أو رأسه أو غيرهما، وربما استعان على ذلك بكتابة أو نصب علامة. وبالجملة فالذي يكشف به عن معنى مقصود قول وكلام وقيام الشيء بهذا الكشف قول منه وتكليم وإن لم يكن بصوت مقروع ولفظ موضوع، ومن الدليل عليه ما ينسبه القرآن إليه تعالى من الكلام والقول والأمر والوحي ونحو ذلك مما فيه معنى الكشف عن المقاصد، وليس من قبيل القول والكلام المعهود عندنا معشر المتلسّنين باللغات وقد سماه الله سبحانه قولًا وكلامًا[1].

وقد ذكر (ره) هذا البيان بعينه في تفسير سجود جميع عالم الإمكان لله: ﴿ وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ﴾[2] فصرّح بأنّ حقيقة السجود هي الخضوع والانقياد الموجودان في جميع المخلوقات[3].

ومما تقدّم يمكننا أن نستنتج نقطتين:

الأولى: أنّ ارتباط اللفظ بالمعنى هو ارتباط جعليّ اعتباري في مجتمع لغوي معيّن؛ لذا فالنواة الأساسيّة لمعنى أيّ مفردة هي مجعولة على ضوء الاعتبار أو الوضع العقلائيّ، وما دام لتلك الكلمة حياة وحضور في ذلك المجتمع فإنّ معرفة معناها متوقّفة على معناها الوضعيّ.

الثانية: أنّ حقيقة الوضع هي اعتبار اللفظ بإزاء المعنى بما هو معنى

---

(1) المصدر نفسه، ج13، ص108ـ110.

(2) سورة النحل: الآية 49.

(3) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج12، ص265ـ266.

-مع غضّ النظر عن أيّ أمر آخر- لذا لا يكون لأيّ نوع من الخصوصيّات المصداقيّة أو أوصاف المعنى دخالة فيه.

3- تركيب الكلام والمعنى في مقام الاستعمال

كلّ متكلّم في عرف لغويّ خاصّ يستعمل الألفاظ الموجودة في تلك اللغة على أساس المعاني الأساسيّة والمستندة إلى الوضع، ولا شكّ في أنّ ذلك يتمّ وفق التركيب اللغويّ الخاص لتلك اللغة في مجالها. وعلى هذا الأساس، وبما أنّ للكلمات معانٍ أصليّة وضعيّة فيمكنها أن تكون عند أهل اللغة علائم للمعنى، لكنّ موقعيّة الكلمات في نص الكلام ومسألة الاستعمال تحقّق بعدًا جديدًا من أبعاد المعنى، يصطلح عليه في علم الدلالة الحديث بـ«المعنى النسبيّ»، كما يدعى في النصوص التفسيريّة بالمعنى السياقي وما تفيده القرائن. ويرتبط هذا النوع من المعنى في الواقع بجانب إثبات المعنى.

يقول أحد علماء الدلالة المعاصرين في تعريف المعنى النسبيّ والمعنى الأساسيّ:

المعنى الأساسيّ للكلمة له خاصيّة ذاتيّة وداخليّة من تلك الكلمة نفسها وهو يكون دائمًا مترافقًا مع تلك الكلمة، أمّا معناها النسبيّ فهو نوع دلالة ضمنيّة تلتصق بالمعنى الأساسيّ وتضاف إليه في مجال خاصّ، وعلى أثر حصول وضع خاصّ لتلك الكلمة[1].

---

(1) إيزوتسو، خدا وانسان در قرآن: معنا شناسى جهان بينى قرآنى، ص15 و 16.

ايزوتسو توشيهيكو ولد عام 1914 م في طوكيو وتوفي عام 1993 م، وهو عالم لغوي وفيلسوف بحث في الإسلام والقرآن، وترجمه إلى اللغة اليابانية لأول مرّة، عالج موضوعات عدّة تتصل بالتراث العربي والإسلامي، واهتمّ بالتصوّف الإسلامي، وينقل بعض تلامذته أنّه أسلم. من أهمّ مؤلفاته: الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم؛ المفهومات الأخلاقيّة-الدينيّة في القرآن؛ مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي، تحليل =

وقد وضّح نظريّته عند تطبيقها على إحدى كلمات القرآن على النحو الآتي:

كلمة «كتاب» في القرآن أو خارجه لها معناها الأساس وهو «المكتوب»، وهذا العنصر المعنويّ الثابت الذي يتحرّك مع الكلمة أينما استعملت هو المعنى «الأساس» لها.

لكنّ هذا المعنى الأساس ليس هو تمام معنى تلك الكلمة. وهنا يبدأ المعنى الثاني بالظهور وتتشكل ملامحه، فكلمة كتاب في القرآن حازت على أهميّة خاصّة كرمز لمفهوم وتصوّر دينيّ خاصّ أحاطت به هالة من القداسة، وهذه الهالة نتجت عن حصول كلمة كتاب على ارتباط خاصّ بمعاني كلمات قرآنيّة هامّة مثل: الله، الوحي، التنزيل، النبيّ، الأهل في تركيب أهل الكتاب (أصحاب الكتب السماويّة)، وذلك إثر ورودها في منظومة التصور الإسلامي. لهذا ينبغي أن تلحظ أنّ هذه الكلمة في المجال القرآنيّ مرتبطة بهذه الاصطلاحات، وقد وهب هذا الارتباط لكلمة كتاب معنى جديدًا، وهيّأ لبنية معنويّة خاصّة ما كانت لتحوزها لو بقيت خارج المنظومة الإسلاميّة، وهذا النوع من المعاني هو «المعنى النسبي»، وهو عنصر هامّ للغاية، يفوق بأهميّته المعنى «الأساس»[1].

وخلاصة ما تقدّم أنّ ثمّة تأثيرًا لبنية الكلام في كيفيّة تعيّن معنى المفردة، والمراد بهذه البنية مجموعة الظروف المتعلّقة بالمتكلّم والمخاطب والغرض من الكلام، وموضوعه. وبتعبير آخر: إنّ مجموعة العناصر المكوّنة لبنية الكلام تشكّل إطارًا خاصًّا للكلمة يساعدها على

= دلالي للإيمان والإسلام، وقد ترجم هذه الكتب عيسى علي العاكوب، ونشرت ما بين عامي 2007 و2010م من قبل دار الملتقى في حلب؛ وحدة الوجود والخلق الأبدي في التصوف الإسلامي؛ مفهوم وحقيقة الوجود، وكتب أخرى. (المترجم)

(1) إيزوتسو، خدا وانسان در قرآن: معنا شناسى جهان بينى قرآنى، ص15 و16.

اكتساب معنى خاصّ في مجتمع لغويّ معيّن إلى جانب معناها الأساس، وقد تتبدّل إلى عرف خاصّ.

4ـ ثقافة القرآن وبنيته

وكما تقدّم، فإنّ اللغة بمعنى الكلام هي كيانٌ اجتماعيّ ووليدة المجتمع؛ ولهذا فإنّ التغيّرات الاجتماعيّة تشكّل منشأً للتحوّل في معاني الكلمات والعلامات اللغويّة، وبظهور الإسلام ظهر أعمق تحوّل ثقافيّ واجتماعيّ في المجتمع العربي في العصر الجاهلي، فقد بيّن القرآن رؤية جديدة حول الوجود، والحياة، والإنسان، وارتباط الله بالعالم، والمستقبل، وأسّس لقيم جديدة أخلاقيّة، وعباديّة، وآداب اجتماعيّة وعناصر كثيرة للارتباط الديني، في قالب العبارات الرائجة في اللغة العربيّة بحيث قلبت البنى الفكريّة والمفاهيم الثقافيّة لذلك المجتمع بصورة شاملة.

يقول أحمد بن فارس:

كانت العرب في جاهليّتها على إرث من إرث آبائهم في لغاتهم ونسائكهم وقرابينهم. فلمّا جاء الله (جلّ ثناؤه) بالإسلام، حالت أحوال ونُسخت ديانات وأبطلت أمور، ونقلت من اللغة ألفاظ من مواضع إلى مواضع أخَر، بزيادات زيدت وشرائع شرّعت، وشرائط شرطت.... فكان مما جاء في الإسلام ذكر المؤمن والمسلم والكافر والمنافق...[1].

ثمّ يتحدّث ابن فارس عن الصلاة والسجود والصيام والحجّ والزكاة وما كانت عليه من المعاني عند العرب وما صارت إليه وما شرط له من شرائط بعد نزول الإسلام.

وعلى حدّ تعبير أحمد أمين:

---

(1) ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة، ص44ـ45.

صحيح أنّ القرآن نزل بلغة العرب، ونصّه لا يحتمل الشكّ، وهو يفيدنا في تعرّف كثير من حياة الجاهليّة العقليّة في ما يحكي من أقوال المعاندين، وفي ما يصوّر من حياتهم الاجتماعيّة والاقتصاديّة، ولكنّ ألفاظه وتعبيراته ومعانيه لا تمثّل لغة الجاهليين بأكملها؛ لأنّ القرآن استعمل ألفاظًا لم يكن يستعملها الجاهليّون، وخصّص ألفاظًا لمعان لم يكن يخصّصها الجاهليّون[1].

وكما ذكر كاتب معاصر آخر فثمّة من اصطلاحات العصر الجاهلي ما بقي على حاله بعد مجيء القرآن مثل الجنّة، الفردوس، الجن، الملائكة، الحجّ، العمرة وغيرها، في حين تغيّرت بعض الاصطلاحات الرائجة في عصر الجاهليّة، فاختصّت أحيانًا مفاهيم عامّة مثل الشريعة، الرسول، الصلاة، والصيام بمعانٍ خاصّة بالقرآن، في حين توسّعت حدود بعض الاصطلاحات السابقة مثل الكفر، الفسق، النفاق وأمثالها، وأعطى القرآن في ظلّ سياقه لبعض الكلمات دلالات لم تكن موجودة سابقًا، وفرّق بين الفلاح والفوز والأجر والثواب، والعذاب والعقاب، والريح والرياح، والغيث والمطر، والنعمة والنعيم و... إلخ، واستعمل كلًّا منها في مكان معيّن كاستعماله المطر في العقوبات الدنيويّة وموضع العذاب والغيث في الخير والبركة، وبلحاظ هذه الخصوصيّات ينتفي الترادف عن كلمات القرآن؛ لأنّ لكلّ كلمة في مكانها الخاصّ معناها[2].

إنّ استعمال عناوين النور والظلمة، البصيرة والعمى، المعاملة مع الله، الرزق، الإيمان، الكرامة، التقوى، الحاقّة والصاخّة وأشراط الساعة وأمثال ذلك كان يشتمل على مفاهيم جديدة وحقائق جديدة حول الحياة، الوجود والإنسان وارتباط الإنسان بالله لم تكن معهودة قبل ذلك.

---

(1) أحمد أمين، فجر الإسلام، ص53.

(2) عودة، التطوّر الدلالي، ص22ـ30.

ولبعض الكلمات مثل القضاء والقدر، التفقّه، الخشوع، التسبيح، الدنيا، البرزخ، الساعة، الخلود والجزاء معنى في لغة العرب وكذلك في العرف الجاهليّ، لكنّ لها في الثقافة القرآنيّة معانيَ متفاوتة مع النظام الثقافي الجاهلي. وقد حلّل العلامة الطباطبائي عند تفسيره للآية 124 من سورة طه[1] مفهوم العذاب على هذا الأساس[2].

وقال المحقّق الشهيد الصدر بعد تقسيم التفسير إلى نوعين تفسير اللفظ وتفسير المعنى:

وإنما الصعوبة تكمن في تفسير معنى اللفظ لا تفسير اللفظ نفسه؛ لأنّ تلك الموضوعات ترتبط بعوالم أرقى من عالم الحسّ الذي يعيشه الإنسان.

وقد يتساءل هنا حول الضرورة التي دعت القرآن الكريم إلى أن يتعرّض لمثل هذه المعاني التي يستعصي تفسيرها على الذهن البشري فيخلق بذلك صعوبات ومشاكل هو في غنى عنها.

وخلاصة ما يجيب به هو قوله:

القرآن بوصفه كتاب دين يستهدف بصورة رئيسيّة ربط البشريّة بعالم الغيب وتنمية غريزة الإيمان بالغيب فيها[3].

5ـ تبدّل معاني الألفاظ إثر تغيّر النظريّات!

كان ما تقدّم بيانًا للعرف القرآني الخاصّ، ولتمايز ثقافته ورؤيته الكونيّة، الأمر الذي نتج عن نحو استعماله للمفردات في بنيته الخاصّة. إلّا أنّ هذا لا يعدّ مؤيّدًا لما زعمه بعض الباحثين من تبدّل معاني الألفاظ

(1) ﴿ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَىٰ ﴾.

(2) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج1، ص128 و 129.

(3) الصدر، المدرسة القرآنية، ص297 و 298.

إثر ظهور النظريّات العلميّة الجديدة[1]؛ فقد ذهب هذا الرأي إلى القول بالارتباط بين تحوّل النظريّات العلميّة وتغيّر معنى مفردات القرآن، وأنّ المعاني مسبوقة ومصبوغة بالنظريّات، وفي النتيجة ستتغيّر معانيها تبعًا لتغيّر النظريّات، فمن باب المثال، عندما تغيّرت النظريّة المتعلّقة بالكتلة النورانيّة الكبيرة التي وضع لها اسم الشمس تغيّر معنى الشمس أيضًا؛ أي كان معنى الشمس في السابق هو الجرم الذي يدور حول الأرض، والآن معناها كتلة عظيمة من الغاز تدور الأرض حولها. وعلى ضوء هذه الرؤية ينبغي في كلّ عصر تفسير آيات القرآن والمتون الدينيّة على أساس المعاني الجديدة التي حدثت للمفردات في ظلّ العلوم والنظريّات الرائجة في ذلك العصر، وينبغي أن يكون تحوّل المعرفة الدينيّة أمرًا ضروريًّا وغير قابل للرفض[2].

يقول صاحب نظريّة القبض والبسط في هذا المجال:

عندما يقسم الله في القرآن بالشمس ويقول: ﴿وَٱلشَّمۡسِ وَضُحَىٰهَا ۝١ وَٱلۡقَمَرِ إِذَا تَلَىٰهَا﴾[3] فهو بأيّ شيء يقسم واقعًا؟ بكتلة غازيّة مركّبة من هيدروجين وهيليوم تدور حولها الأرض أم بكتلة ملتهبة تدور حول الأرض...؟

عندما يطلق الله في القرآن اسم الماء، يقصد الماء المركّب أم البسيط؟ ألفت نظركم إلى أنّ الكلام هنا ليس عن تعارض نظريّة مع القرآن،؛ أصلًا الكلام عن التصوّرات لا التصديقات؛ التصورات الخالية الداخل والتي تمتلئ بشيء آخر، أنا لا أشكّ في أنّ الفخر الرازي عندما يقرأ: ﴿وَٱلشَّمۡسِ وَضُحَىٰهَا﴾ فالشمس عنده هي ما عند العلم في زمانه. فهل يستطيع المفسّر اليوم أن يفهم القرآن كما فهمه الفخر الرازي[4]؟!

---

(1) سروش، قبض وبسط تئوريك شريعت، ص130_132، 258 و 301.

(2) المصدر نفسه، ص130_132، 285، 301، 302، 350، 351 و 462.

(3) سورة الشمس: الآيتان 1_2.

(4) سروش، قبض وبسط تئوريك شريعت، ص131_133.

عندما يرى حكيم أرسطيّ كلمة الماء في القرآن فإنّه ودون اختيار والتفات يتصوّر جوهرًا وأعراضًا وطبيعة تسمّى باسم الماء، ولا يستطيع أن يصدّق أنّ مراد الله ليس ذلك «الجوهر وأعراضه الخاصّة» أو أنّ حكيمًا صدرائيًّا لا يستطيع أن يقبل بأنّ الله جعل ماهيّة الماء، كذلك لا يستطيع كيميائي أن يصدّق أنّ مراد الله من الماء ليس H_2O، كذلك كلمة العلم والقدرة والحبّ والعداوة والكبر والحسد وأمثال ذلك. ذلك الشخص الذي ليس حكيمًا وليس عالمًا بالعلوم التجريبيّة هو أيضًا يفهم من الماء ما يعلمه نفسه؛ لأنّ معاني جميع الألفاظ مرهونة بالنظريّات...»[1].

نقد وتحقيق

وكما تقدّم، فإنّه وإن ارتبط الأنس الذهنيّ للإنسان في المرحلة الأولى بالخصوصيّات الأوليّة والمصاديق المحسوسة من المعاني، إلّا أنّه قد تبيّن أنّ حقيقة الوضع عند التحليل هي اعتبار اللفظ في إزاء المعنى بما هو معنى بغضّ النظر عن أيّ شيء آخر. ومن هنا فلا دخالة لأيّ نوع من الخصوصيّات المصداقيّة أو أوصاف المعنى في حقيقة الوضع وتعيين معاني الكلمات. لهذا لا يكون لظهور النظريّات الجديدة التي من شأنها أن تكشف الخصوصيّات الجديدة للظواهر تأثير في معنى الألفاظ ولا توجب تغيّرها.

وعلى هذا الأساس، فلم يوضع اللفظ لأوصاف الشيء في حال من الأحوال؛ بل هو وضع للماهيّة الواقعيّة. نعم يمكن لحاظ الماهيّة الواقعيّة بلحاظين: أحدهما: لحاظها في نفسها، والآخر: لحاظها من حيث أوصافها وعوارضها الظاهريّة، وليس للأوصاف والعوارض هنا أيّ دخالة في المعنى

---

(1) المصدر نفسه، ص302.

والمسمّى؛ بل تلعب دور المشير لا غير، حيث تشير إلى الماهيّة الموضوعة لها، دون أن تكون قيدًا لها[1].

وتناول بعض المحقّقين المسألة من زاوية أخرى فلفت إلى أنّ الألفاظ قد وضعت لمعاني الأشياء التي يفهمها الجميع، ولحقائقها التي ترتبط نوعًا ما بالخصوصيّات الشكليّة والملموسة للأشياء، ولم توضع للهويّة الواقعيّة والأوصاف الخفيّة التي ليست في متناول الفهم العام؛ وهذه المعاني المفهومة من قبل الجميع ثابتة على مدى الزمان ولا يظهر فيها أيّ تغيّر.

وتوضيح ذلك أنّ الألفاظ في المرحلة الأولى توضع للصورة الإجماليّة التي يحصل عليها ذهن الإنسان من الأشياء والحقائق الخارجيّة، بعد الالتفات إلى الخصوصيّات التي تقبل الفهم من قبل الجميع، وهذه المعاني تسمّى بالمعاني الحقيقيّة للألفاظ، بعد ذلك تظهر المعاني المجازيّة من خلال التوجّه إلى الظروف الخاصّة، وعلى هذا الأساس تصير المعاني الحقيقيّة والمجازيّة للألفاظ مدارًا لتفاهم العقلاء والثقافة العامّة؛ لكنّ حقيقة تلك المعاني وأوصافها مع جميع الجزئيّات كما هي في الواقع غير متصوّرة ولا تعدّ جزءًا من معاني الألفاظ ولا تقصد حين استعمالها.

وعلى هذا الأساس، إذا ما حصلت معرفة جديدة بالنسبة إلى الأشياء وحقائقها وخصائصها أو تغيّرت النظريّات في حقائق الأشياء، فلن يكون ثمّة تأثير في المعاني الحقيقيّة والمجازيّة للكلمات؛ لأنّ هذه الجزئيّات والنظريّات لم تكن منظورًا إليها حين الوضع والاستعمال الأوّلي؛ كي تتغيّر المعاني الحقيقيّة والمجازيّة بتغيّرها. نعم يمكن لهذه الأوصاف والخصوصيّات المكتشفة إثر تطوّر العلم وتغيّر النظريّات أن تفسح المجال لظهور معانٍ حقيقيّة أو مجازيّة جديدة، بحيث تستعمل الألفاظ فيها بعد ذلك إلى جانب المعاني الحقيقيّة والمجازيّة السابقة، لكنّ هذا أمر يباين

(1) انظر: لاريجاني، معرفت دينى، ص119_125.

تغيّر المعاني السابقة كلّ المباينة، واعتبارهما شيئًا واحدًا وتوهّم أنّ تحوّل معاني الألفاظ التي استعملت سابقًا هو ناشئ من هذا التطوّر، إنّما نتج عن المزج بين هاتين المسألتين بغير إعمال للدقّة[1].

وسواء كنّا نعتقد أنّ الألفاظ قد وضعت للمعاني التي يفهمها عامة الناس، أو كنّا نعتقد أنّها وضعت بإزاء ماهيّة المعنى، فإنّ أوصاف وعوارض الشيء في الحالين خارجة عن معنى ذلك الشيء؛ لذا لا يمكن أن يكون تحوّل النظريّات سببًا لتغيّر معاني الألفاظ.

وينبغي التأكيد هنا على أنّ انتساب القرآن إلى الله المتعالي ونشوئه عن علم الله المحيط لا يمكن أن يكون -هو الآخر- مؤيّدًا لتسرية أوصاف الأشياء إلى معانيها وجعلها جزءًا منها؛ وذلك لأنّ القرآن نزل بلغة العرب والأسلوب المتداول عندهم، وبالألفاظ الموضوعة من قبلهم والمألوفة بينهم، مراعيًا في ذلك تحقيق الهداية لعامة الناس. نعم لا شكّ في أنّه يمكن أن تكون مفاهيم القرآن في عين الوضوح الإجمالي غير معلومة الكنه والحقيقة، وأن تتّضح وتُفهم بشكل أدقّ في ظلّ تطوّر العلوم والتكامل الفكريّ للبشر، لكن ينبغي الالتفات إلى أنّ اتّضاح حقيقة معاني القرآن وكنهها والفهم الأدقّ لما كان معلومًا بالإجمال هو أمر مغاير لتأثير تحوّل النظريّات في تغيّر معاني الآيات الكريمة[2].

ولا يفوتنا أن نلفت أيضًا إلى أنّ مدّعي تحوّل معاني الألفاظ إثر تحوّل النظريّات قد وقع هو نفسه -شاء أم أبى- في شِبَاك النظريّة العصريّة في فهم المتون ونظريّة الهرمنيوطيقا الفلسفيّة وبنى في بعض كلامه ادّعاءه عليها[3]، لكن من الواضح أنّ هذا البناء المتهالك، والمناقض لقانون الوضع

(1) رجبي، روش تفسير قرآن، ص60.

(2) المصدر نفسه، ص61.

(3) سروش، قبض وبسط تئوريك شريعت، ص302.

والدلالة، والمتجاهل له، يهدم أساس اللغة الإنسانيّة والدور الأصلي لها وغايتها اللغة. وبكلمة: ليس ثمّة دليل على قولنا: بما أنّ عند كلّ من الحكيم الأرسطي والحكيم الصدرائي و... إلخ تصوّرًا خاصًّا عن كلمة الماء في القرآن، (مع غضّ النظر عن صحّة هذه النسبة) فمعاني كافّة الألفاظ هي مرهونة بالنظريّات.

6ـ تصنيف الكلمات القرآنيّة

بالالتفات إلى ما سبق، يمكن تصنيف استعمالات الكلمات العربيّة في القرآن الكريم ضمن مجموعات عدّة:

أـ المعنى اللغوي: فقد أنزل الله القرآن إلى الأميّين من العرب، واستفاد من الكلمات والعلامات المستعملة في لغتهم بغية إيصال تعاليمه؛ ومن هنا فالقاعدة الأولى والأصل هو حفظ المعنى الوضعيّ لهذه اللغة؛ ولذا وردت بعض الكلمات العربيّة في متن القرآن الكريم بالمعنى اللغويّ نفسه، وذلك مثل كلمة «التفسير» من جذر «فسر» التي بمعنى الكشف والبيان: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾[1]، «العجز» ومشتقّاته.

بـ المعنى العرفي: فقد وردت بعض الألفاظ في استعمال القرآن الكريم أيضًا وفق المفهوم العرفيّ المتداول في زمان النزول، مثل كلمة «عَقد» في: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[2].

جـ المعنى اللغويّ والمعنى القرآنيّ: فقد استعملت بعض الكلمات في الاستعمالات المختلفة للقرآن في المعنى اللغوي الوضعي وأيضًا في المعنى الجديد و«العرف القرآنيّ الخاص» مثل كلمة صلاة، ضلالة ... إلخ.

---

(1) سورة الفرقان: الآية 33.

(2) سورة المائدة: الآية 1.

فالمعنى الأصليّ لكلمة صلاة التي هي من جذر «صلا» هو الدعاء[1] أو أنّ الكلمة في اللغة بمعنيين أحدهما النار والذي عنده حرارة والآخر نوع عبادة[2]. وقد وردت هذه الكلمة في القرآن الكريم بكلا مفهوميه اللغويّين: ﴿ٱلَّذِى يَصۡلَى ٱلنَّارَ ٱلۡكُبۡرَىٰ﴾[3]، ﴿وَصَلِّ عَلَيۡهِمۡۖ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٞ لَّهُمۡۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[4]، فالصلاة في هذه الآية هي بالمعنى اللغوي أعني الدعاء. لكنّ الصلاة في آيات أخرى تعني العبادة المخصوصة والمعروفة في دين محمّد (ص)، مثل: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾[5].

كلمة الضلالة من جذر ضلّ، هي في اللغة بمعنى ضياع الشيء وذهابه في غير حقّه[6]. وردت هذه الكلمة مع اشتقاقاتها في القرآن أحيانًا بالمعنى اللغوي مثل: ﴿أَلَمۡ يَجۡعَلۡ كَيۡدَهُمۡ فِي تَضۡلِيلٖ﴾[7]، ﴿قَالَ عِلۡمُهَا عِندَ رَبِّي فِي كِتَٰبٖۖ لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى﴾[8]، ويبدو أنّ تعبير أبناء يعقوب أيضًا خطابًا منهم لأبيهم له المعنى اللغوي نفسه: ﴿قَالُواْ تَٱللَّهِ إِنَّكَ لَفِي ضَلَٰلِكَ ٱلۡقَدِيمِ﴾[9]. وأحيانًا وردت هذا اللفظ في المعنى الخاصّ الدينيّ القرآني أعني الضلالة: ﴿وَمَن يَتَبَدَّلِ ٱلۡكُفۡرَ بِٱلۡإِيمَٰنِ فَقَدۡ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ﴾[10].

(1) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مادّة «صلا».
(2) ابن فارس، ترتيب مقاييس اللغة، ص538، مادّة «صلى».
(3) سورة الأعلى: الآية 12.
(4) سورة التوبة: الآية 103.
(5) سورة طه: الآية 14.
(6) ابن فارس، ترتيب مقاييس اللغة، مادّة «ضلّ».
(7) سورة الفيل: الآية 2.
(8) سورة طه: الآية 52.
(9) سورة يوسف: الآية 95.
(10) سورة البقرة: الآية 108.

د- المعنى اللغوي مع الخصوصيّات القرآنيّة؛ اكتسب بعض آخر من الكلمات أيضًا خصوصيّات معيّنة في ضمن السياق القرآنيّ مع احتفاظه بمعناه اللغويّ، مثل مفهوم الجهاد، التقوى، الكرامة، الظلم، الرزق، العبادة، التوبة، الهداية، وأمثال ذلك.

7- منهج دراسة المفردات القرآنيّة

في ظلّ ما تقدّم، فمن الأهميّة بمكان أن نلتفت إلى أنّ معرفة معاني مفردات ألفاظ القرآن مرهونة بمركّب من ثلاث خطوات منضمّ بعضها إلى الآخر:

الأولى: البحث عن المعنى الوضعيّ واللغويّ للكلمة.

الثانية: الاطلاع على ثقافة ما قبل نزول القرآن والإحاطة بها بهدف الحصول على المعاني العرفيّة للمفردات القرآنيّة.

الثالثة: ملاحظة بنية النص القرآني وسياقه وكيفيّة تركيبه.

وفي ما يتعلّق بالتركيب القرآنيّ لا بدّ من ملاحظة أخرى تضاف في هذا المجال، وهي ضرورة البحث في كافّة الاستعمالات القرآنيّة للكلمة للحصول على جميع معانيها في القرآن الكريم، فمن باب المثال: لكلمة الوحي في القرآن -إلى جانب المعنى الأصليّ اللغوي- استعمالات مختلفة، وفي النتيجة هي تتّخذ لنفسها معاني عدّة بحسب السياقات المختلفة، وحسب اصطلاح علم التفسير وعلوم القرآن فإنّ لكثير من كلمات القرآن وجوهًا متنوّعة من المعنى[1]، وجوهًا للّفظ المشترك

---

(1) غالبًا ما يطلق على المعاني المتعدّدة لمفردة واحدة «الوجوه»، وفي المقابل تطلق كلمة «النظائر» على الألفاظ المتعدّدة ذات المعنى الواحد، وميّزوا بين الوجوه والمشتركات اللفظيّة بأنّ الثانية ذات أوضاع متعدّدة.

المستعمل في معانٍ عدّة؛ مثل لفظ «أمّة» الذي جاء في ثلاثة معان: القوم، السنّة، والمدّة، فالأمّة بمعنى القوم في آية: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾[1]، الأمّة بمعنى السيرة والطريقة مثل آية: ﴿ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ ﴾[2]. والأمّة بمعنى المدّة مثل آية: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِى نَجَا مِنْهُمَا وَٱدَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ ﴾[3] [4].

فإذا أخذت هذه الأمور الثلاثة منضمّة بالاعتبار أمكن إلى حدّ ما استكشاف الأبعاد والأضلاع اللغويّة لمفاهيم القرآن الكريم.

خلاصة

1ـ ترتبط دراسة معاني الألفاظ المفردة في القرآن وتحديد أنواع المعاني التي تريدها، بإيضاح أمور عدّة منها بيان أنواع الحقيقة، تحليل مفاد الوضع، دور الاستعمال في تعيين معاني الألفاظ، ودراسة ثقافة القرآن واختلافها عن ثقافة مجتمع عصر نزول القرآن.

2ـ في دراسة حقيقة الوضع ذكر أنّ الالفاظ حسب اتفاق العقلاء تعتبر للمعاني مع غضّ النظر عن أيّ حيثيّة خارجيّة أخرى، لهذا لا يوجب اختلاف مصاديق المعنى تغيّرًا وتحوّلًا في المعنى ذاته.

3ـ حكمة وضع الألفاظ هي استعمالها في بناء الجملة والنصّ، لذا تغدو بنية الكلام ومجموعة الظروف والقرائن الحاكمة على الكلام سببًا مساعدًا في تعيّن معاني الكلمات وتميّزها، فتتّخذ الكلمات لنفسها معاني

---

(1) سورة البقرة: الآية 143.

(2) سورة الزخرف: الآية 22.

(3) سورة يوسف: الآية 45.

(4) السيوطي، **الإتقان**، النوع 39.

نسبيّةً في أبنية الكلام المختلفة مع حفظ معناها الوضعيّ الذي هو المعنى الأساسي.

4ـ عرض القرآن بعنوانه مبيّنًا للمذهب العالمي والمتنوّع للإسلام ثقافة جديدة وتفسيرًا توحيديًّا لعالم الوجود ومنزلة الإنسان والقيم الأخلاقيّة والعباديّة والاجتماعيّة تختلف اختلافًا أساسيًّا عن البنى التحتية الفكريّة والثقافيّة للمجتمع العربي، لذا فللرؤية والثقافة والاعتقادات والقيم القرآنيّة تأثيرها الكبير في ثقافة العرب ولغتهم حيث غيّرت مرتكزات هذه اللغة تغييرًا أساسيًّا.

5ـ يمكن تصنيف استعمالات الكلمات العربيّة في نصوص الوحي القرآني ضمن مجموعات عدّة: المفهوم اللغوي، المعنى العرفي، المعنى اللغوي والمعنى العرفيّ القرآني الخاص معًا، والمعنى الخاص القرآنيّ.

6ـ لمعرفة معاني مفردات ألفاظ القرآن لا بدّ من ثلاث خطوات مجتمعة:

الأولى: دراسة المعنى الوضعيّ واللغوي للكلمة.

الثانية: دراسة ثقافة ما قبل نزول القرآن للحصول على المعنى العرفيّ للكلمات.

الثالثة: أنّه مضافًا إلى الخطوتين السابقتين لا بدّ من دراسة بنية النصّ في القرآن وسياقه.

اختبر معلوماتك

1ـ بيّن معاني أقسام الحقيقة.

2ـ ادرس مفاد الوضع.

3ـ أوضح تأثير بنية الكلام في معاني المفردات.

4ـ اشرح دور القرآن في تغيير الثقافة العربيّة.

5ـ ضمن كم مجموعة تصنّف استعمالات مفردات القرآن في المعاني المختلفة؟

6ـ بيّن خطوات دراسة مفردات القرآن الكريم.

للبحث والتحقيق

1ـ ادرس الكلمات الآتية: الرشد، الغيّ، الهداية. موضحًا مستوى غزارة معناها في القرآن الكريم.

2ـ ادرس حقيقة الوضع وآراء الأصوليّين المسلمين وصنّفها.

مصادر للبحث والمطالعة

1ـ إيزوتسو، **المفاهيم الأخلاقيّة في القرآن**.

2ـ حامد كاظم عبّاس، **الدلالة القرآنيّة عند الشريف المرتضى**، العراق، دار الشؤون الثقافيّة العامّة، ص127 وص77ـ157.

3ـ خليل أبو عودة عودة، **التطوّر الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم**.

4ـ السيوطي، **الإتقان**، النوع 39؛ كذا **المزهر في علوم اللغة**، ج1.

5ـ صادق لاريجاني، **فلسفه تحليلى**، قم، نشر مرصاد، 1375 هـ.ش.

6ـ محمود الهاشمي، **بحوث في علم الأصول** (تقريرات الشهيد

السعيد محمّد باقر الصدر)، مباحث الدليل اللفظي، المبحث الأوّل: الدلالة اللفظيّة وتفسيرها، ص12ـ71.

الفصل التاسع
منطق الخطاب القرآني ولغته
(لغة العرف الأخص)

الأهداف

- بيان منطق الخطاب القرآني وأسلوبه.
- منهج تفسير لغة الخطاب القرآني.
- دراسة النظريّات المختلفة حول منطق لغة القرآن وأسلوبها.
- بيان مزايا البحث الدلالي القرآني.

مقدّمة

دراسة أسلوب الدين في كيفيّة صياغة الكلام ونظمه من المسائل التي حظيت باهتمام المتخصّصين في الإلهيّات والتفسير على مرّ العصور، وسيدرس هذا الفصل أسلوب لغة القرآن، والسؤال الأساس الذي يجيب عنه هو: ما هو منطق الخطاب القرآنيّ وأسلوبه في صياغة الكلام؟ فهل للغة القرآن منطق ولغة خاصّان كمنطق الفلاسفة والعرفاء والمتخصّصين في العلوم المختلفة، وأهل الفنّ وغيرهم؟ وفي النتيجة هل له عرف لغويّ خاصّ، كما هو الحال في كلّ من لغة العلم والفلسفة والأخلاق والعرفان

والفنّ وما شابه؟ أم أنّ منطقه هو منطق الخطاب عينه المتداول بين عموم العقلاء وأبناء العرف، أم أنّه يوجد احتمالٌ ثالثٌ؟

وسنقدّم في هذا الفصل نظريّة جديدة تحمل اسم «نظريّة لغة العرف الأخصّ»، وذلك من خلال دراستنا لثلاث نظريّات هي: لغة عرف العقلاء، اللغة الخاصّة، واللغة التركيبيّة. ونظرًا إلى عدم كفاية النظريّة الأولى، وإلى تنافي النظريّة الثانية مع عموميّة القرآن، وإلى افتقار النظريّة الثالثة إلى الأدلّة الكافية، فإنّ نظرية «لغة العرف الأخصّ» ستكون هي الخيار الأمثل في تحديد منطق الخطاب القرآني. ومن هنا فإنّ لِلغة القرآن وأسلوبها نمطًا خاصًّا ونظامًا متميّزًا ضمن إطار اللغة بصورة عامّة والثقافة العربيّة خصوصًا. فالقرآن في هذه النظريّة رغم التزامه بالضوابط والأطر العرفيّة العامّة في نقل المعاني، إلا أنّ له مزايا خاصّة في أسلوب خطابه تفتقدها لغة العرف. ومن هنا فقد أطلقنا على هذه النظريّة اسم لغة العرف الأخص. والنقطة الأساس في هذه النظريّة هي دراسة مزايا أسلوب القرآن في بنيته ومضمونه كالإعجاز والظهور والبطون وتنوّع الموضوعات والأساليب في السياق الواحد، ودور الثنائي المؤلّف من التقرير من جهة والإنشاء والتوصية من جهة أخرى، وما شابه ذلك، كما لن نغفل عن شواهد أخرى في هذا المجال.

1ـ مفاهيم تمهيديّة

وقبل الشروع في دراسة المسألة علينا أن نؤكّد على بعض المفاهيم التمهيديّة والمقدّمات:

1ـ1ـ استخدام الألفاظ بهدف التفاهم

السبب في ظهور اللغة هو التفاهم في الحياة الاجتماعيّة؛ فالإنسان يمتلك بالفطرة التي فطره الله عليها استعدادًا وقدرة تجعله يضع الألفاظ

كعلامات على المعاني والحقائق (الوضع)، ويركّبها في مقابل واقعها الخارجيّ (الاستعمال) ناقلًا بذلك أغراضه النفسيّة إلى الآخرين.

1_2_ اللغة مزيج من الشكل والمضمون

طرح تعبير «لغة الدين» في العصر الحاضر وتضاعف الحديث عنه إثر الدراسات الغربية التي تتناول الدين ولغته، وإثر مجموعة من التفاعلات بين العلم الدين. وعلى أساس هذا المصطلح، عندما نتحدّث عن لغة العلم أو الدين أو الفلسفة أو الأخلاق أو الفنّ أو العرفان أو ما شابه ذلك فإنّ الاهتمام ينصبّ على كلٍّ من الشكل والمضمون على السواء، ولذلك فالذين يعتقدون بالتعارض بين لغة الدين ولغة العلم لا شكّ في أنّهم ينظرون إلى مضامين المفاهيم والقضايا العلميّة الموازية للمفاهيم والقضايا الدينيّة، كما إنّ أصحاب النظريّة الوظيفيّة الذين يؤكّدون على الدور العمليّ للدين بعيدًا عن الدور النظريّ والإخبار عن الواقع يرمون كذلك إلى تقييم المحتوى والمضمون الذي تحمله عبائر النصّ الدينيّ دون أيّ شيء آخر سواه.

1_3_ العرف العام والعرف الخاص

تعتبر اللغات المختلفة التي أشرنا إليها آنفًا من اللغات الخاصّة، أما اللغة المحكيّة في العلاقات اليوميّة حتّى بين أفراد العلماء فهي اللغة العرفيّة. ومن هنا فإنّ لغة العلم هي لغة الخطاب العلميّ أو توصيف الحقائق الخارجيّة بالاستعانة بالمفاهيم والاصطلاحات والأطر المنهجيّة للعلوم التجريبيّة، والأمر نفسه ينطبق على الفلسفة والفنّ وغيرهما. وعلى هذا فإن قيل: إنّ لغة القرآن هي لغة عرف خاصّ فليس المراد بذلك أنّها في مقابل العرف العام؛ فاللغات الخاصّة تتبلور ضمن أدوات العرف العام سواء من حيث مفاهيم المفردات أم من حيث تركيب الجملة وبناؤها، ثمّ تتبدّل بعد ذلك إلى عرف خاصّ. ومن هنا فليست الأعراف الخاصّة على حدّ

النقيض من العرف العام، ولا هي مستغنية عن الأسس والمعايير التي تحكم الخطاب العرفيّ العامّ المتداول بين العقلاء؛ بل إنّ العرف الخاصّ يصنع معاييره وأسسه الخاصّة مستفيدًا من قوانين العرف العام.

1ـ4ـ اللغة: المعنى الوضعي والمعنى الاستعمالي

اللغة هي ترتيب المفردات ترتيبًا منتظمًا ذا معنى؛ فقبل أن يرد اللفظ إلى فضاء الجملة يمتلك معنى أساسيًّا ناشئًا من الوضع، ولكنّه بدخوله إلى فضائها يحوز إضافة إلى ذلك معنى مجموعيًّا يرتكز إلى النسيج والمعنى العامّ المستفاد من مجموع الجملة. ومن هنا فإنّ لغة العلم أو الدين أو الفلسفة أو غير ذلك تتشخّص بالاستناد إلى حيثيّتيها: الأساسيّة والمجموعيّة.

2ـ منهج دراسة منطق الخطاب القرآني

ما هو المنهج الذي ينبغي اعتماده في دراسة منطق الخطاب القرآني؟ وهل للمنهج العقلي الخارج عن الدين دور في هذا المجال؟ أم الدور كلّه للمنهج النقليّ؟ أم أنّ المنهج التوفيقيّ هو الذي يجعل البحث في هذا المجال أمرًا سهلًا وممكنًا؟

ويبدو أنّ اعتماد المنهج التوفيقيّ (العقليّ-النقليّ) هو المنهج الصواب والمفيد في دراسة منطق القرآن وأسلوبه في البيان. ويمكن أن ندرس هذا المنهج من خلال جوانب عدّة:

أ- مزايا المتكلّم: إنّ دراسة مزايا المتكلّم هي من جملة الطرق التي يمكن أن تقدّم تصويرًا مناسبًا لمنطق القرآن؛ فمع التسليم بوجود الله تعالى كحقيقة خارجيّة وكمال مطلق، ومع التسليم بانتساب القرآن إليه، نصل بحكم العقل إلى أنّ هذا الكلام هو انعكاس لصفات وكمالات صاحبه

الوجوديّة. ومن هنا فإنّ العقل يحكم أيضًا بأنّ التأمّل في صفاته وأفعاله تعالى يمكن أن يشكّل طريقًا لمعرفة القرآن ومنطقه.

ب- مزايا النص: تساعد معرفة مزايا أيّ نصّ من النصوص بما في ذلك القرآن على تشخيص منطق ولغة ذلك النص. وبدراسة القرآن نجد أنّه يثبت لنفسه مزايا خاصّة؛ فهو يصف نفسه بأنّه كتاب مبين[1]، بيّنة وآية واضحة[2]، برهان[3]، بصائر [4]، حقّ[5]، قول فصل[6]، كتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه[7]. وكلّ واحدة من هذه المزايا تبيّن حقيقة من الحقائق؛ فعندما يكون القرآن آية وعلامة على الحقيقة[8] وبيّنة وبرهانًا فهذا يعني أنّ لغة القرآن هي على علاقة وتواصل مع عقل الإنسان وفكره. وعندما يعدّ القرآن نفسه واضحًا وموضّحًا ومبيّنًا لصراط الحقّ والهداية فلا يمكن أن نعدّه نحن صامتًا وغير مفهوم. وعندما يعدّ نفسه قولًا إلهيًّا ثقيلًا فلا بدّ من أن نرى مضامينه أرقى وأرفع من أفكار البشر الساذجة المتداولة بينهم، كما لا بدّ من أن تكون في قالب يتناسب وقدراتهم.

ج- دائرة المخاطبين: من الطرق التي يمكن أن نحدّد عبرها منطق الخطاب القرآني دراسة الدائرة التي يتوجّه إليها الخطاب القرآني؛ فممّا يحكم به العقل أن النصّ إذا ما جعل مخاطبه فئة خاصّة كالعلماء والعرفاء والفلاسفة، أو أيّ طبقة أو صنف أو عرق خاصّ من طبقات الناس أو

---

(1) سورة يوسف: الآية 1.
(2) سورة الأنعام: الآية 157.
(3) سورة النساء: الآية 173.
(4) سورة الجاثية: الآية 20.
(5) سورة فاطر: الآية 31.
(6) سورة الطارق: الآية 13.
(7) سورة فصّلت: الآيتان 41 و42.
(8) سورة آل عمران: الآية 58.

أصنافهم أو أعراقهم، فإنّ مضمون وأسلوب لغة هذا النصّ لا بدّ من أن تكون متناسبة مع ذلك المخاطب نفسه. ولكن إذا ما كان المخاطب في مدرسة من المدارس هو النوع الإنسانيّ ككلّ، مع غضّ النظر عن الخصوصيّات العارضة، فحينها لا بدّ من أن يكون مضمون ذلك النصّ وأسلوبه متناسبين أيضًا مع النوع الإنسانيّ. ومن الواضح أنّ القرآن الكريم يرى أنّه الهادي لكافّة أفراد الإنسان من أيّ لون أو عرق أو موقع، وكلّهم محتاجون إلى تعاليمه المرشدة.

د- **هدف النص**: ومما يمكن أن يساعدنا في معرفة منطق الخطاب القرآنيّ كذلك معرفة هدفه؛ ومن هنا فإنّ معرفة هدف النصّ القرآنيّ لها دورها أيضًا في دراسة لسانيّات القرآن وما يرتبط بلغته. لقد أعلن القرآن أنّ هدفه هو إخراج الناس من الظلمات إلى النور[1]، والتدبّر في آيات الله[2]، كما صرّح في آيات أخرى أنّ هدفه هو تعليم الناس وتزكيتهم. والالتفات إلى هذه الأهداف يمكن أن يكون مساعدًا لنا في دراستنا لمنطق الخطاب القرآني[3].

3- النظريّات حول حقيقة لغة القرآن

وبعد أن اتّضحت المبادئ المتقدّمة، لا بدّ الآن من دراسة حقيقة لغة القرآن من حيث منطقها وأنّها من أيّ أنواع اللغات؟

ثمّة فرضيّات ثلاث يمكن أن تطرح في الإجابة على هذا السؤال:

الفرضيّة الأولى: هي أنّ لغة القرآن ومنطقه هما اللغة والمنطق

---

(1) سورة إبراهيم: الآية 1.

(2) سورة ص: الآية 29.

(3) انظر: مطهري، آشنايى با قرآن، ج1، ص35-43.

نفساهما اللذان يعتمدهما عامّة العقلاء للتفاهم في ما بينهم بلا زيادة عن ذلك ولا نقصان.

الفرضيّة الثانية: هي أنّ منطق الخطاب القرآنيّ هو منطق خاصّ تمامًا كما هو الحال في خطابات الفلاسفة والعرفاء والعلماء في مختلف الفروع العلميّة الخاصّة.

الفرضيّة الثالثة: هي أنّه وبالالتفات إلى سعة دائرة الموضوعات التي يتناولها القرآن من الطبيعة وما وراءها، وكذلك المجالات المختلفة التي يرعاها من حياة الإنسان الفرديّة والاجتماعيّة، فإنّ منهج الخطاب القرآني -وانسجامًا مع هذا العرض العريض- هو منهج مركّب يحمل في طيّاته لغات مختلفة.

وفي النتيجة، وبالاستناد إلى المزايا التي يمتاز بها القرآن الكريم من حيث مضمونه وأسلوبه، سنصل إلى أنّ خطابه يمتاز بمزايا كلا المنطقين: العامّ والخاص، ولغته هي اللغة العرفيّة وفي الوقت نفسه هي أخصّ من لغة العرف.

3ـ1ـ نظريّة العرف العام

من أقدم النظريّات في منطق القرآن وطبيعة لغته تلك التي ترى أنّه يعتمد الأسلوب نفسه المتداول بين عامّة العقلاء في نقل المعاني وتحقيق التفاهم، وأنّ صاحبه تبارك وتعالى لم يخترع أسلوبًا جديدًا لإبلاغ رسالته. ومعنى كون القرآن عرفيًّا هو أنّ منزل القرآن قد استفاد في إفهام أغراضه ومقاصده من الألفاظ والمعاني المعروفة بين الناس، كما استفاد من آليّةِ تقسيم الجمل والنظام اللغويّ الشائع نفسِها في الخطابات اليوميّة بين المتكلّمين من العامّة. ونتيجة هذه النظريّة هي أنّه ليس للقرآن في تبليغ

رسالته من عرف أو أسلوب خاصّ كما هو عرف الفلاسفة أو المتكلّمين أو العرفاء أو المناطقة أو الأدباء أو أهل الفنّ وأمثالهم.

وما تمّ بيانه إلى الآن هو أوضح بيان لتلك النظريّة، وتوجد بيانات أخرى لها؛ فقد ذكر أحد الباحثين أنّ عرفيّة لغة القرآن تعني أنّها هي لغة عرب الحجاز عينها في عهد رسول الله (ص)، غاية الأمر أنّها لغة أعلم الخطباء وأبرعهم في إلقاء خطب موزونة وفي غاية الدقّة والإتقان، بهدف هداية الناس في ذلك الزمان. وهو يرى أنّ النظريّة الوحيدة التي تمتاز بالصواب في مجال لغة القرآن هي النظريّة العرفيّة هذه، ويمكن على أساسها أن تحلّ كافّة المشكلات في تفسير القرآن. ومع ذلك يذعن هذا الباحث إلى أنّ هذه النظريّة لم تبلغ مرحلة من النضج والانسجام[1].

وثمّة من يرى أنّ نزول القرآن بلغة العرف ولسان القوم يعني استخدام الوحي للمفردات التي يستخدمها قوم النبيّ (ص) ولخصائصها وقواعدها[2].

كما إنّ ثمّة من يرى أنّ عرفيّة لغة القرآن تعني ثقافة القوم والانسجام معها[3].

أدلّة النظريّة العرفيّة

إنّ اتّسام الخطاب القرآنيّ بالعموم والشمول في هدايته للناس[4]، وكونه قابلًا لأن يفهمه عامّة العقلاء، يعدّان من أهمّ الأدلّة على عرفيّة لغة القرآن.

---

(1) نكونام، «نظريه عرفى بودن قرآن»، مجلة: معرفت، العدد 24، ص43.

(2) پاكدامن مقدم، بررسى نظريه عرفى بودن زبان قرآن، ص122 و123.

(3) جليلى، «وحى در هم زبانى با بشر وهم لسانى با قوم»، مجلة كيان، العدد 23، ص40؛ قراگزلو، «زبان قرآن»، مجلة بينات، العدد 5، ص77.

(4) سورة البقرة: الآية 185.

ويرى بعض الباحثين أنّ كثرة الآيات التي تتحدّث عن الهداية والفرقان والتدبّر والتحدّي واللسان العربيّ، وكذلك بعض الأحاديث كحديث الثقلين وما شابهه هي أدلّة نقليّة على صحّة النظريّة العرفيّة في لغة القرآن، وأنّ قبح التكلّم بلغة تفوق العرف هو الدليل العقليّ على ذلك[1].

نقد وتحليل

أولًا: إنّ أيًّا من الأدلّة التي ذكرت لا يتّسم بالقوّة والتمام؛ بل كلّها تشير إلى أنّ القرآن لا بدّ من أن يكون قابلًا للفهم من قبل كلّ من كان على اطّلاع على اللغة العربيّة وآدابها، غير أنّها لا تثبت أبدًا أنّ معانيه ومقاصده تقتصر على ما يفهمه منها عامّة الناس.

وبعبارة أخرى: تفيد هذه الأدلّة أنّ القرآن في مستواه البسيط مفهوم لكافّة الناس، غير أنّها لا تنفي أن يكون له مستويات أرفع. والقرآن بناء على ذلك هو كعالم الطبيعة الذي يستفيد منه عامّة الناس إلى حدّ ما، غير أنّ المتخصّصين في مختلف العلوم يستفيدون منه فوائد لا تعدّ ولا تحصى، ويحيطون علمًا بما لا نهاية له من الأسرار والقوانين. ومن هنا، فإن كان القرآن هاديًا لجميع الناس إلى يوم القيامة فلا بدّ من أن يكون أسلوبه ومضمونه ملهِمَين للجميع من العامّة كانوا أم من الخاصّة.

ثانيًا: جعل القرآن الكريم في بعض البيانات المتقدّمة لهذه النظريّة -التفت المبيّنون أم غفلوا- كلامًا بشريًّا، غاية الأمر أنّه كلام لأديب مفوّه. وهذا الكلام من أساسه عار عن الصواب؛ فالقرآن في مضمونه وأسلوبه معجزة نبويّة اضمحلّت أمامه أرفع نماذج الأدب العربي في ذاك الزمان، كما

(1) پاكدامن مقدم، بررسى نظريه عرفى بودن زبان قرآن، ص163 وما بعدها.

خضعت له أعناق المتميّزين من أعلام البلاغة والفصاحة. وهذا ما لا نجده حتّى في كلمات النبيّ في غير القرآن، فضلًا عن كلمات غيره (ص).

ثالثًا: إنّ ادّعاء قبح التكلّم بلغة أرفع من لغة العرف يكشف عن عدم وضوح اصطلاحي لغة العرف واللغة الأخصّ من لغة العرف بشكل دقيق لدى ذلك الكاتب المحترم.

رابعًا: إنّ دعوى حلّ كافّة مشكلات التفسير ببركة هذه النظريّة هي دعوى غير تامّة. فلا بدّ من أن نحدّد ما هو المراد من التفسير؛ فهل هو مجرّد معرفة معاني ألفاظ القرآن ومفاهيمها أم معرفة ما يقصده وما يريده الله تعالى منها؟ وحينئذ لا بدّ كحدٍّ أدنى من دراسة المراتب الثلاث: تفسير المفردات، تفسير الجمل، تفسير النصّ ككلّ. وعلاوة على ذلك فإنّ للقرآن مستويات مختلفة ومعانيَ باطنيّة، ولا يمكن لهذه النظريّة أن تُغفِلها وتتجاوزها ببساطة.

خامسًا: سيتّضح ضعف التفسير الذي يجعل عرفيّة لغة القرآن بمعنى الانسجام مع ثقافة عصر النص، وذلك من خلال الالتفات إلى الأسس والقواعد التي ترتبط بالقرآن ورسالته وأهدافه العالميّة الخالدة[1].

3ـ2ـ نظريّة اللغة المركّبة

النظريّة الأخرى المطروحة حول منطق القرآن ولغته هي تلك التي تجعل لغة القرآن مزيجًا مركّبًا من لغات مختلفة. ولا يفوتنا أن نشير إلى أنّ صاحب هذه النظريّة لم يقدّم بيانًا وافيًا عنها، إلا أنّ الوجه الأقوى في تفسير مفهومها هو استخدام الأساليب المختلفة بما يتناسب مع الموضوعات المختلفة؛ فإن كان الحديث عن الأحكام والواجبات الشرعيّة العباديّة

---

(1) انظر: سعيدى روشن، الفصل الأخير من هذا الكتاب، ومقالة: «قرآن نزول تاريخى، حضور فراتاريخى»، مجلّة پژوهش هاى فلسفى كلامى، العدد 28.

والسلوكيّة فلا بدّ من أن تكون اللغة المعتمدة هي لغة العرف، وعندما يجري الحديث عن حقائق ما وراء الطبيعة ومعارف المبدإ والمعاد وما شابه ذلك فإنّ لغة القرآن هي لغة أخصّ وأرفع من لغة العرف، أو سمّها لغة العرف الخاص.

وتستفاد هذه النظريّة من كلمات بعض المفسّرين المعاصرين حيث يقول: إنّ نظريّة اللغة المركّبة نظريّة قويّة، فلو قلنا إنّ لغة الدين هي لغة عرفيّة مطلقًا وليس فيها شيء من الرمزيّة، أو قلنا إنّ كافّة المفاهيم الدينيّة هي رمزيّة وليس فيها أيّ مفهوم حقيقيّ أو عرفيّ، فإنّ كلا القولين مجانب للصواب، ولا بدّ من القول بشيء من التفصيل... إنّ لغة الدين هي في الحقيقة عين تلك اللغة التي تدور على ألسنة الناس، وهي تشتمل على الاستعارة والتشبيه والتمثيل وما شابه ذلك، كما إنّها تشتمل على مفاهيم رمزيّة[1].

نقد وتحليل

إنّ الاعتقاد بكون لغة القرآن لغة مركّبة اعتقاد غير تامّ هو الآخر؛ وذلك أنّا نفتقد إلى معيار واضح يفصل ما بين آيات المعارف وآيات الأحكام والتشريع، وبالرجوع إلى القرآن الكريم نرى أنّ دائرة المعارف غير منفصلة عن دائرة التشريع والتربية والأخلاق والعلاقات الإنسانيّة، كما إنّ دائرة التعاليم الأخلاقيّة والسلوكيّة غير منفصلة عن المعتقدات والمعارف، وأسلوب القرآن الكريم الذي يمزج ما بين المعارف والأحكام يمنع من التمييز والفصل بين أنواع من اللغات التي تحمل هذه المعاني.

ثمّ إنّه لا يمكننا أنّ نتغاضى عن إهمال هذه النظريّة لموضوع بواطن الآيات، ولا يخفى أنّ الاعتقاد بالمعاني الباطنة للآيات إلى جانب المعاني

---

(1) مصباح يزدي، «ميز گرد زبان دين»، مجلة: معرفت، العدد 19، ص16 و18.

الظاهرة لهو اعتقاد لا يعتريه الريب، ويستند إلى الروايات المتواترة بين الفريقين كما يشير إليه القرآن نفسه.

كما إنّ ثمّة إبهامًا في بيان بعض العلماء العظام حول معنى اللغة المركّبة، وقد اختلطت لديهم في هذا المجال مصطلحات العرفيّة والرمزيّة والحقيقيّة والعقلائيّة، في حين أنّها متمايزة بعضها عن الآخر، ولكلّ من العرفيّة والحقيقيّة والرمزيّة حيثيّتها الخاصّة حسب اصطلاح لغة الدين ولا يحسن الخلط بينها.

ويضاف إلى ذلك أنّ هذه النظريّة تغفل مسألة إعجاز القرآن، في حين أنّ هذا الإعجاز لا يختصّ بالجانب المعرفيّ للقرآن، وقد صرّح المحقّقون في علوم القرآن بشموله لمجال التشريع أيضًا.

3ـ3ـ نظريّة العرف الخاص

والنظريّة الثالثة التي يمكن أن تتصوّر أو تستفاد في مجال منطق القرآن وطبيعة لغته هي نظريّة اللغة الخاصّة. ولهذه النظريّة تقريرات عدّة: منها نظريّة التأويل المحض والمدرسة التي ترى أنّ لغة القرآن هي لغة رمزيّة، والتي تؤكّد ضرورة فكّ رموزها. ومنها نظريّة أهل الباطن من التقليديّين[1]، وبعض المجدّدين الذين يرون أنّ لغة القرآن هي لغة خاصّة بمن خوطب بها ولا يفهمها أحد غيرهم، وقد ذهب إليها أخباريّو الشيعة الذين اعتقدوا أنّ من العسير على غير المعصوم أن يفسّر القرآن. وتوجد بعض الاتجاهات الحديثة كأصحاب المدرسة التفكيكيّة التي تؤكّد ـملتفتة أو غير ملتفتةـ على خصوصيّة لغة القرآن.

وهذه النظريّة بتأكيدها على البعد الذي يفوق مستوى فهم البشر في

(1) انظر: شاكر، روش هاى تأويل قرآن، ص205.

القرآن، وعلى تشابه آياته وأمثال ذلك من مفاهيم، قد خصّت فهم القرآن بالراسخين في العلم والمعصومين (ع)[1].

نقد وتحليل

أولًا: تفتقد هذه النظريّة في أشكالها المختلفة إلى منهج موحّد في الاستدلال يمكن أن يطبّق على لغة القرآن وتفسيره.

ثانيًا: أنّ القرآن هو الثقل الإلهيّ الأكبر، وهو وسيلة إتمام الحجّة الإلهيّة في دعوة الناس كافّة إلى التوحيد، وهذه النظريّة في الحقيقة تسلب ذلك عن القرآن الكريم.

ثالثًا: أنّ النظريّة المزبورة تخالف القرآن نفسه في دعوته الناس إلى التدبّر فيه وفهم آياته، وكذلك هي مخالفة للسيرة العلميّة والعمليّة للأئمّة المعصومين (ع) في إرجاع الناس إلى القرآن.

3-4- اللغة العرفيّة الأخصّ

النظريّة الأخرى التي تطرح في هذا المجال حول لغة القرآن يمكن أن نطلق عليها اسم «اللغة العرفيّة الأخصّ». وهي تعمل على بيان منطق الخطاب القرآني وتحديد معالمه ومزاياه مستفيدة من الأطر والقواعد العامّة التي يعتمدها العقلاء كافّة، فلغة القرآن في مضمونها وأسلوبها هي لون خاصّ ونظام متميّز ضمن الدائرة الواسعة للّغة والثقافة العربيتيّن، وترى هذه النظريّة أنّ القرآن الكريم مع التزامه بالضوابط العرفيّة العامّة قد استخدم في إبلاغ مقاصده أساليب خاصّة في كلامه تفتقدها لغة العرف. ولذلك يطلق

---

(1) انظر: الإسترآبادي، **الفوائد المدنيّة**، ص28؛ الجزائري، **منبع الحياة**، ص44؛ الحرّ العامليّ، **الفوائد الطوسيّة**، ص411؛ مؤلّفات أتباع المدرسة التفكيكيّة مثل: حكيمي، **مكتب تفكيك**؛ الأصفهاني، **مصباح الهدى وأبواب الهدى**.

على هذه النظريّة: «نظريّة اللغة العرفيّة الأخصّ». ويبدو أنّ هذه النظريّة تتمتّع بالمتانة الكافية سواء من حيث قواعدها أو من حيث أدلّتها وما يشهد لها، أو من حيث لوازمها على صعيدي التفسير والتأويل. والجدير بالذكر أنّ هذه النظريّة إذا ما التفتنا إلى مزاياها الآنفة الذكر فهي نظريّة جديدة بكلّ ما للكلمة من معنى. ومن جهة أخرى، يعتقد كاتب هذه السطور أنّ بإمكانها أن يكون لها أثرها الكبير في عالم التفسير ودراسة القرآن. وإليك الآن بعض أدلّة هذه النظريّة وشواهدها:

أولًا: اللغة الإعجازيّة للقرآن

تقدّم أنّ اللغة هي مزيج من الأسلوب والمضمون؛ وعليه، فإنّ لغة القرآن قد صاغت في قالب من الأسلوب الإعجازيّ الذي لا يمكن الإتيان بمثله مضامينَ ومفاهيمَ معرفيّة (عن الوجود والإنسان، المجتمع والتاريخ وغيرها...) وتعاليم أخلاقيّة وسلوكيّة في مجال تربية الفرد والمجتمع، وعلى الصعيدين المـاديّ والمعنويّ لـدى الإنسـان، في سبيل تكامله التوحيديّ. إنّ اشتمال القرآن على هذه الخصوصيّة اللغويّة كان منذ القدم موضع اهتمام علماء الإسلام واللغة والمتكلّمين. فقد فسّر هؤلاء تلك الميزة بشكل أساس في بُعد النَّظم والأسلوب اللغويّ. يرى الباقلّاني أنّ نظام لغة القرآن ليس فقط أفصح من سائر الكلام العربيّ الفصيح؛ بل هو أرفع في أسلوبه من أسلوبهم المعهود: «إنه نظم خارج عن جميع وجوه النظم المعتاد في كلامهم، ومباين لأساليب خطابهم»[1]. ويرى الجرجاني (471هـ) أحد مؤسّسي علمي المعاني والبيان، أنّ السرّ في رفعة القرآن هو أسلوبه الخاصّ وذلك حين يرى أنّ إعجازه هو في فصاحته غير المألوفة، وبلاغته الرشيقة وسبكه البديع. وهو لم يؤكّد في بيانه لنظم القرآن العجيب على اللفظ وحده؛ بل اهتمّ بالكشف عن العلاقة الوثيقة بين عنصري اللفظ

---

(1) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص35 و50

والمعنى، الأمر الذي كان الخطّابي قد أشار إليه من قبل مجملًا، فبيّنه هو كنظريّة علميّة[1]. ومن هنا فإنّ هذه المسألة التي تمثّل فرادة القرآن ترتبط بجانبي اللفظ والمعنى وأسلوب التركيب بينهما. والمعاني الرفيعة في الأسلوب الخاصّ هي المنشأ للغة القرآن الفريدة، وهذا ما اهتمّ به علماء القرآن.

ثانيًا: عموم الفائدة من البيانات النظريّة

المعروف في نتاجات بني الإنسان أنّ لها مخاطبًا خاصًّا، فالمؤلّفات التي يكون مخاطبها عامة الناس لن تكون ذات فائدة تذكر عند العلماء المتخصّصين في مختلف العلوم. ولو كانت في مستوى المتخصّصين فإنّها لن تكون مفيدة للعامّة. أضف إلى ذلك أنّ للمسائل التخصّصية حدودها الخاصّة؛ فلكلّ من علمي الرياضيّات والكيمياء مصطلحاته ومعادلاته الخاصّة التي لا يمكن أن تفيد غير المتخصّصين فيهما. والأمر هو كذلك في سائر العلوم. غير أنّ لغة القرآن النظريّة لا يستغني عنها أيّ إنسان لتحصيل الحقائق المختلفة لعالم الوجود؛ فالقرآن الكريم مفيد للمتخصّص ولعامّة الناس، وإن كانت استفادة كلّ من الطائفتين متناسبة مع مستواه وقدرته العلميّة وذهنه الوقّاد. وكما تقدّمت الإشارة فإنّ القرآن من هذا اللحاظ هو كالطبيعة التي ينتفع بها كلّ واحد من الناس على قدر علمه وقدرته؛ أما العلماء فهم يكتشفون فيها آلاف القوانين والخصائص التي لا تخطر على عقول غيرهم، ومع ذلك فهم لا يدّعون أنّهم قد اكتشفوا كافّة قوانينها، ولا يغلقون ملفّ البحث فيها. وقد اهتمّ بهذا الجانب مضافًا إلى جوانب أخرى بعض مفسّري الشيعة. فالقرآن آية للبليغ في بلاغته وفصاحته، وللحكيم في حكمته، وللعالم في علمه وللاجتماعي في اجتماعه، وللمقننين في تقنينهم

---

(1) انظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز في القرآن، ص196؛ سعيدي روشن، معجزه شناسى، الفصلان 5 و6.

وللسياسيين في سياستهم، وللحكام في حكوماتهم، ولجميع العالمين في ما لا ينالونه جميعًا كالغيب والاختلاف في الحكم والعلم والبيان. ومن هنا يظهر أن القرآن يدعي عموم إعجازه من جميع الجهات: من حيث كونه إعجازًا لكلّ فرد من الإنس والجنّ، من عامة أو خاصة، أو عالم أو جاهل، أو رجل أو امرأة، أو فاضل بارع في فضله أو مفضول إذا كان ذا لبّ يشعر بالقول[1].

ثالثًا: أنظمة القيم التوحيديّة

إنّ أنظمة القيم القرآنيّة ومبادئ السلوك في العبادة والتربية والاقتصاد والعلاقات الاجتماعيّة والحقوقيّة، وفي أنواع علاقات الإنسان المختلفة، من العلاقة مع ربّه إلى العلاقة مع نفسه، إلى العلاقة مع بني نوعه ومع الوجود كلّه، هذه الأنظمة هي الأخرى مظهر من مظاهر اللغة العرفيّة الأخصّ من العرف والتي يمتاز بها القرآن الكريم.

لقد شهدت حياة الإنسان على هذه الكرة الأرضيّة مذاهب وأديان مختلفة، ادّعى كلّ منها قيادة الإنسان إلى حياة مثاليّة، غير أنّ الحدود التي تحدّ من قدرة الإنسان، وافتقاره إلى المعرفة الكافية حول حقيقة وجوده، وحول حاجاته وميوله الباطنيّة، كلّ ذلك يشكّل مانعًا حقيقيًّا عن تدوين نظام عادل شامل لكافّة علاقات الحياة الإنسانيّة. أمّا القرآن بما هو تشريع إلهيّ لهداية الإنسان والأخذ بيده إلى ما خلق له، فقد صاغ التشريعات وأنظمة القيم في أقصر الجمل ضمن قوالب واضحة مفهومة، وفي الوقت نفسه ذات بطون ومراتب. إنّ إعجاز القرآن هو في نظرته الشموليّة التي تجمع كافّة جوانب حياة الإنسان على مختلف الأصعدة؛ حيث ينظر بكلّ توازن إلى أنظمة القيم والواجبات والمحرّمات التي تهتمّ بكافة ميادين الحياة من ماديّة ومعنويّة، وفرديّة واجتماعيّة. وأهمّ ما يميّز لغة أنظمة القيم والتعاليم

---

(1) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج1، ص60.

التربويّة للقرآن هو صبغتها التوحيديّة والأخذ باهتمام الإنسان إلى استشعار وجود الله تعالى وحضوره في مختلف ميادين الحياة الفرديّة والاجتماعيّة، والمسؤوليّة الدائمة أمام ساحته المقدّسة، الأمر الذي تفتقده الأنظمة الأخرى.

ومن هنا فإنّ تشريعات القرآن -مع ما لديها من توازن في جميع مجالات حياة الإنسان، جاعلة المحور الأساس الدافع الإلهيّ وقصد التقرّب إلى الله في كافّة الأعمال الفرديّة والاجتماعيّة والعباديّة وغير العباديّة- قد صبّت في قالب نصّ محدود يمكن لعوامّ الناس أن يدركوا معناه، ويغوص في أعماقه المتخصّصون في مختلف العلوم الإنسانيّة محقّقين. وهذا ما تفيده اللغة العرفية الأخصّ التي يعتمدها القرآن.

رابعًا: أسلوب القرآن

تمتاز نتاجات الإنسان المكتوبة -من حيث حدود دائرة مسائلها- بانحصارها في موضوع أو موضوعات خاصّة، كما إنّ لها أسلوبًا محدّدًا في كيفيّة تقسيم الأبواب والفصول. فالكتاب الذي موضوعه التاريخ أو الجغرافيا أو البيئة أو الفيزياء وأمثال ذلك لا يمكنه أن يتناول موضوعات ومسائل من علوم أخرى، وذلك بسبب ضعف القدرات الذهنيّة لدى الكاتب، ولما عليه العلوم من التمايز.

أما القرآن فيرى أنّ رسالته هي الهداية وتربية الإنسان، ولكنّ أسلوبه مغاير لأساليب علوم التربية والأخلاق والعرفان، كما هو مغاير لأساليب سائر المصنّفات العلميّة. فلكلّ سورة من السور؛ بل لكلّ آية من آياتها موضوعات ومسائل مختلفة، وزوايا وأضلاع متفاوتة لا يجمعها إلا إلقاء الصبغة التوحيديّة على حياة الإنسان. يقول أحد علماء الشيعة حول هذه الميزة:

إنّ القرآن الشريف مضافًا إلى أنّه جامع لمختلف المعارف، ولحقائق الأسماء والصفات؛ حيث لم يعرّف أيّ من الكتب السماويّة وغيرها ذاتَ الله تعالى وصفاته كما عرّفها القرآن، فهو أيضًا جامع للأخلاق والدعوة إلى المبدإ والمعاد، والزهد وترك الدنيا، ورفض الطبيعة والتقلّل من عالمها، والسير إلى منزل الحقيقة، على نحو لا يتصوّر مثله في غيره من الكتب. ومع ذلك لم يشتمل كسائر الكتب المصنّفة على الأبواب والفصول والمقدّمة والخاتمة. وهذه من القدرة الفاعلة لمنشئه حيث لم يحتج لهذه الوسائل والوسائط في إلقاء غرضه، ولهذا نرى أنّه أحيانًا -في نصف سطر بصورة غير مشابهة للبرهان- يبيّن برهانًا بيّنه الحكماء بمقدّمات كثيرة[1].

ومن هنا فإنّ هذا الأسلوب القرآنيّ الخاصّ في المزج بين المسائل، وكون المعاني ذات أبعاد في الوقت نفسه الذي يمكن للعوامّ أن يفهموه هو جانب آخر من مظاهر لغته العرفيّة الأخصّ من العرف.

خامسًا: لغة الظاهر والباطن

وعلاوة على ما سلف، فإنّ من أدلّة هذه النظريّة أنّ القرآن مع امتيازه بالبعد التنزيليّ واللغة الظاهريّة المألوفة (المتجهة من الباطن إلى الظاهر بغية إعلان الحقائق الخفيّة) فإنّه يمتاز بالبعد التأويليّ واللغة الباطنيّة غير المألوفة (المتّجهة من الظاهر إلى الباطن وإخفاء الحقائق في النص). إنّ للقرآن ظاهرًا يهدف إلى إتمام الحجّة والحدّ الأدنى من الهداية، ويمكن فهمه من قبل مختلف الناس، كما له إلى جانب ذلك مراتب عميقة وحقائق متعالية يمكن اكتشاف شيء من مراتبها لأهل النظر على ضوء قواعد وأصول الحكمة والمعارف النفسيّة، والتدبّر، وثمّة مكنونات من هذه المراتب تختصّ بالمخلصين من أولياء الله المطهّرين.

---

(1) الخميني، شرح حديث عقل وجهل، ص40. وفي الترجمة العربية تحت عنوان: جنود العقل والجهل، ص49-50.

ويوجد العديد من التساؤلات حول حقيقة باطن القرآن، وما هي النظريّات التي طرحت في بيانها؟ وما هي نظرة روايات أهل البيت (ع) إلى باطن القرآن؟ وهل الباطن هو من نوع المداليل اللفظيّة أو غير اللفظيّة؟ وهل المعاني الباطنيّة يمكن فهمها أم لا؟ وما هي حدود وشروط فهمها؟ وهل ثمّة صلة ما بين قبولنا بالمعنى الباطني وبين فكرة محوريّة القارئ المطروحة في الهرمنيوطيقا أم لا؟ كلّ هذه تساؤلات لا بدّ من الجواب عنها في المحل المناسب، غير أنّ المنشأ الأساس لهذه النظريّة الأساسيّة حول القرآن هو الروايات المتواترة[1] وخصوصيّات القرآن نفسه؛ فهو رغم كونه نصًّا معيّنًا له حدوده إلا أنّه يجعل من رسالته رسالة خالدة إلى يوم القيامة وللناس كافّة. لكن ليست كافّة مقاصده التي يمكن أن تنطبق على مختلف الأزمان ظاهرة وواضحة، ومن هنا لا بدّ من أن تكون تلك المقاصد في البطون الخفيّة لهذا النصّ، والتي يمكن أن تفهم تدريجيًّا حسب ما يبلغ إليه المجتمع من مستوى فكريّ. وكذلك رغم أنّ القرآن يرى أنّه يهدي هداية دائمة وشاملة ويدعو الناس كافّة إلى التدبّر والكشف عن العلاقات الخفيّة فيه، إلّا أنّه يشير إلى أنّه كالنور ذو حقيقة مشكّكة يختلف الناس في الاستفادة من معارفه السماويّة: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ﴿٧٧﴾ فِى كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ ﴿٧٨﴾ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾[2]؛ فهذه الآيات ترى أنّ للقرآن مراتب لا يدركها كلّها -بغير واسطة- سوى المعصومين (ع)[3]. إنّ مسألة ظاهر القرآن وباطنه تقودنا إلى أنّ لهذا الكتاب لغة سهلة يمكن لعامّة الناس أن يدركوها، وله في الوقت نفسه لغة أخرى ممتنعة وصعبة، ونحن نعبّر عن هذين البعدين بـ: اللغة العرفيّة الأخصّ.

---

(1) الخوئي، المحاضرات، ج1، ص24؛ معرفة، التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب، ج1، ص99.

(2) سورة الواقعة: الآيات: 77-79.

(3) الطباطبائي، شيعه در اسلام، ص48. وفي الترجمة العربية تحت عنوان: الشيعة في الإسلام، ص87.

سادسًا: اللغة والثقافة القرآنيّتان واللغة والثقافة ما قبل القرآن

تتّخذ الألفاظ إلى جانب معناها الوضعيّ الأصليّ معنى آخر من خلال حضورها في كلام المتكلّم واستعماله، وهو المعنى الضمنيّ الذي يصطلح عليه في علوم الدلالة الحديثة بـ «المعنى النسبي»، وعند المفسّرين بـ «المعنى السياقي». فالمعنى الأصليّ لمادة «كتب» هو التدوين والإثبات، ولكنّ ثمّة من استقرأ لها معانيَ عدّة في الاستعمالات القرآنيّة مثل: التدوين والتسجيل، صحيفة الأعمال، المعاهدة، الادّعاء، اللوح المحفوظ، عموم ما أنزل الله، التوراة، الإنجيل، القرآن، الاتّصاف، الأمر، التثبيت، التخصيص، عِلم الدين، القضاء والقدر، الموعد، الوجوب، الإباحة، الإعطاء والهبة، وقد عدّت من باب توسيع المفهوم والمعنى[1]. ومن هنا فإنّ لسياق الكلام -الذي هو مجموع ما يرتبط بالمتكلّم والمخاطب وهدف الكلام وموضوعه- أثرًا كبيرًا في كيفيّة تكوّن معنى المفردة.

ومن جهة أخرى، وكما تقدّم، فإنّ اللغة -من حيث هي كلام- هي موضوع اجتماعيّ ونتاج للجماعة بما هي جماعة، ولذلك فإنّ التغيّرات الاجتماعيّة تسبّب تغيّرًا في معاني الكلمات والرموز اللغويّة. وقد حدث بظهور الإسلام أهمّ وأعمق تغيير ثقافيّ واجتماعيّ في المجتمع العربي الجاهليّ؛ فقد قدّم الإسلام رؤية جديدة حول الوجود والحياة والإنسان والعلاقة بين العالم وبين الله ومصير العالم والإنسان والقيم الأخلاقيّة والعبادات والآداب الاجتماعيّة وعناصر كثيرة أخرى، وذلك في قوالب من المفردات المتداولة في اللغة العربيّة، فحطّم بذلك الأسس الفكريّة والمفاهيم الثقافيّة والآداب والسنن الجاهليّة وقضى عليها[2]. إن استخدام

---

(1) عبد المقصود، الدلالة السياقيّة لمادّة كتب في القرآن الكريم، ص57 و58.

(2) ابن فارس، الصاحبي، ص44؛ أحمد أمين، فجر الإسلام، ص53؛ عودة، التطور الدلالي، ص22.

عناوين مثل: النور والظلمة، البصيرة والعمى، التجارة مع الله، الرزق، الإيمان، الكرامة، التقوى، الحاقّة، الصاخّة، وأشراط الساعة ونحو ذلك من عناوين حملت مفاهيم جديدة عن الحياة والوجود والإنسان وعلاقة الإنسان مع الله لم تكن مألوفة قبل ذلك. وكذلك مفردات كالقضاء والقدر والتفقّه والخشوع والتسبيح والدنيا والبرزخ والساعة والخلود وأمثالها كانت ذات معان في لغة العرب وعرف الجاهليّة إلا أنّها تحمل حسب ثقافة القرآن معانيَ تغاير ما كانت عليه في ثقافة الجاهليّة[1].

وهذان الأمران أعني: وجود معنى استعماليّ إلى جانب المعنى الوضعي من جهة، وكذلك وجود لغة للقرآن، وثقافة مختصّة به، ومعانٍ مبتدعة على يديه، في مقابل لغة وثقافة ومعاني ما قبل القرآن من جهة أخرى، هذان الأمران يقودانا إلى أنّ القرآن عمد إلى إلقاء معانيه إلى مخاطبيه مستخدمًا مفردات وقواعد اللغة العربيّة، آخذًا بالاعتبار الحقائق الخارجيّة التي عليها مجتمع عصر النزول. ولكنّه نفخ إلى جانب ذلك، ومن خلال إفراغه مقاصده الرفيعة وأهدافه الشاملة في تلك القوالب من الألفاظ، روحًا جديدة في أبدان تلك الألفاظ، وقد خلق لنفسه ما يختصّ به من لغة وثقافة وعرف لم يسبق لها نظير. وهذه هي قدرة القرآن في إيجاد اللغة العرفيّة الأخصّ من العرف.

سابعًا: لغة القرآن معانيها ومقاصدها

لا يخفى أنّ ثمّة ارتباطًا وثيقًا بين أسلوب نصّ ما ومضمونه وتفسيره. وقد أوضح علم أصول الفقه أنّ دلاله الكلام تنقسم إلى تصوّريّة وتصديقيّة، والدلالة التصديقيّة تنقسم هي الأخرى إلى دلالة تصديقيّة بالمعنى الأعمّ (المراد الاستعمالي) والدلالة التصديقيّة بالمعنى الأخصّ (المراد

---

(1) ومن باب المثال انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج1، ص128ـ129 في تحليل مفهوم العذاب ضمن هذا السياق.

الجدّي). والدلالة التصوريّة هي أن ينتقل العالم بأوضاع اللغة إلى المعاني البسيطة والمركّبة للمفردات والهيئات لمجرّد سماع الكلام؛ فكلّ من له اطّلاع على اللغة العربيّة إذا سمع جملة: ﴿ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ ﴾؛ فإنّ معاني « كان» و«عرش» و«ماء» ستخطر في ذهنه، وسيفهم معنى الهيئة التركيبيّة لـ «كان» واسمها وخبرها. أضف إلى ذلك أنّ كلّ كلام يصدر عن متكلّم ملتفت فإنّ المخاطب يفهم حين يسمعه أنّ المتكلّم أراد أن ينتقل بسماعه إلى المدلول التصوّري. وهذا ما يعبّر عنه بالمراد الاستعمالي، وفي النهاية فإنّ الغرض الذي يرمي إليه المتكلّم من كلامه يطلق عليه المراد الجدّي[1].

ومن جهة أخرى، فإنّ أهل التحقيق من المفسّرين وعلوم القرآن عدّوا الغرض من تفسير القرآن هو معرفة معناه ومقصود الله تعالى منه؛ فقد نقل الزركشيّ والسيوطيّ عن الراغب أنّ تفسير القرآن هو كشف المعاني وبيان المراد[2].

فإذا كان «الكشف عن معاني القرآن» يتعلّق بفهم المراد الاستعمالي، و«بيان المراد» يتعلّق بالمراد الجدّي فإنّا نجد أنفسنا أمام مرحلتين للتفسير، أعني: فهم عبارات القرآن والكشف عن المراد الجدّي لها.

ويقول العلّامة الطباطبائي في مقدّمة تفسير الميزان إنّ التفسير هو بيان معاني الآيات القرآنيّة والكشف عن مقاصدها ومداليلها[3]. واستنادًا إلى استخدامه لثلاث مفردات: «معانٍ» و«مقاصد» و«مداليل»، يرى بعض

---

(1) الصدر، **دروس في علم الأصول**، الحلقة الأولى، ص109؛ النائيني، **فوائد الأصول**، ج3، ص141؛ الآخوند الخراساني، **كفاية الأصول**، ج1، ص16؛ العراقي، **نهاية الأفكار**، ج1، ص523.

(2) انظر: الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، ج2، ص285؛ السيوطي، **الإتقان**، ص193.

(3) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج1، ص4.

المحقّقين أنّ العلامة الطباطبائي يعتقد بثلاث مراحل للتفسير: فالمرحلة **الأولى** هي بيان معاني المفردات، **والثانية**: الكشف عن المرادّ الجدّي لله من عبارات القرآن (بيان المداليل)، **والثالثة**: الكشف عن الهدف والمقصد الذي يرمي إليه الله تعالى من الانتقال إلى هذا المراد الجدّي (الكشف عن المقاصد)[1].

ويرى المحقّق الشهيد الصدر أنّ للتفسير مرحلتين: تفسير اللفظ، وتفسير المعنى (تعيين المصداق الخارجيّ الذي ينطبق عليه معنى اللفظ)، وحيث إنّ الموضوعات ترتبط بما وراء الحسّ والطبيعة فإنّ تفسير المعنى من وجهة نظره سيكون صعبًا، وبعد ذلك يطرح الشهيد الصدر هذا السؤال: إذا كان القرآن يعدّ نفسه هادِيًا للجميع فلماذا يطرح موضوعات ومسائل يصعب عليهم تفسيرها؟ ويجيب بأنّ القرآن كتاب دين والهدف الأساس له هو ربط الإنسان بعالم الغيب والإيمان بالغيب[2].

واستنادًا إلى النظريّة الأصوليّة في تقسيم المعنى إلى تصوريّ وتصديقيّ، ومراد استعماليّ وجديّ، وبملاحظة تعريف التفسير والأغراض التي يرمي إليها تفسير القرآن من معرفة المعاني والمقاصد، يمكننا أن نستنتج تلك النتيجة الهامّة التي ترى أنّ لغة القرآن هي لغة عرفيّة أخصّ من العرف؛ فهي عرفيّة لأنّها تعتمد في إيصال مقاصدها ومداليلها اللغة العربيّة الواضحة والمفهومة، وهي أخصّ لأنّ مقاصدها التي ترمي إليها والمصاديق التي تنطبق عليها مغايرة لما عليه لغة العرف، ومن أفق أبعد من آفاق الفكر البشريّ المتداول، وإنّما اعتُمدت تلك اللغة في الرسالة كحلقة وصل بين بني البشر وبين تلك الآفاق، هادفة إلى تغيير رؤيتهم وسلوكيّاتهم.

---

(1) رجبي، روش تفسير قرآن، ص12.

(2) الصدر، المدرسة القرآنيّة، ص279-278؛ الحكيم، علوم القرآن، ص222.

ويجدر بنا هنا أن ننبّه على أنّ السرّ في استخدام العلّامة الطباطبائي لذينك المصطلحين حول لغة القرآن هو تلك الفكرة التي ذكرناها آنفًا؛ فهو من جهة يقبل بعموميّة الخطاب القرآنيّ وإمكان فهمه[1] ويرى أنّ الوحي يخاطب الناس بلغتهم وبما يتناسب والأطر المرتكزة لديهم في حواراتهم اليوميّة[2]. ورغم اعتقاده بعدم إمكان مقارنة لغة القرآن بلغة العرف العام، وأنّ القوانين العامّة للتخاطب بين الناس كافية لتفسيره، فهو يعتقد أنّ مقارنة كلام الله تعالى مع كلام البشر والاكتفاء بتلك الوسائل المعتمدة في تفسير كلام البشر من الأصول اللفظيّة في تفسيره هو مصداق للتفسير بالرأي. ودليله على ذلك هو أنّ البيان القرآنيّ لم يكن على نسق الكلام البشريّ؛ بل هو كلام تتّصل آياته في عين انفصالها. ولذلك لا يمكن الاكتفاء في فهمه بالقواعد المقرّرة لفهم سائر العلوم[3].

ومن الواضح أنّه لا تعارض بين كلامَي مفسّر الشيعة الكبير؛ فكلّ منهما ينظر إلى مرتبة من مراتب المعنى والتفسير. فكما يبيّن هو نفسه في تتمّة هذه الأبحاث أنّ الفارق بين كلام الله وكلام الناس ليس في كيفيّة استعمال الألفاظ والقواعد اللفظيّة؛ فهو من هذه الناحية يراعي كافّة قواعد اللغة العربيّة، وإنّما يكمن الفرق في المقصود والمصداق الذي ينطبق عليه المفهوم...[4].

وهذا ما يحكي عين ما عبّر عنه الشهيد الصدر من خلال تمييزه بين تفسير اللفظ وتفسير المعنى. إنّ كلمات هذين العلمين المحقّقين من

---

(1) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج5، ص20: إنّ القرآن مما يناله الفهم العادي.

(2) المصدر نفسه، ج3، ص292: إنّ القرآن يذكر صراحة أنّه يخاطب الناس ببيان ما يقرب من أفق عقولهم. وكذلك المصدر نفسه، ج2، ص175.

(3) المصدر نفسه، ج3، ص76.

(4) المصدر نفسه، ص79.

أعلام الشيعة تشير إلى أنّهما يسعيان -ومن خلال ذهابهما إلى مراتب للمعنى ومراتب للتفسير- إلى حلّ إحدى المعضلات الشائكة؛ فهما يحاولان الجمع بين أمرين يبدوان متنافيين هما: اعتماد القرآن للّغة التي يتكلّم بها عامّة الناس وكونه مفهومًا لهم من جهة، ومقاصده الرفيعة السامية ومصاديقه التي يشقّ العثور عليها من جهة أخرى. والحلّ الأساس الذي انتهيا إليه يرتكز إلى كون معاني القرآن وتفسيره ذات مراتب والقبول بمستويين لغويّين للقرآن. الحقيقة الأولى ترتبط بتفسير اللفظ أو مدلول العبارة، والحقيقة الثانية ترتبط بتفسير المعنى أو المصداق والمقصود.

وتجدر الإشارة هنا إلى ما فعله الأستاذ المحقّق المرحوم محمّد هادي معرفة من محاكمة بين نظريّتي العلمين آية الله السيّد الخوئي والعلّامة الطباطبائي: تتمثّل نظرية آية الله الخوئي بأنّ لغة القرآن هي لغة العرف العام عينها، وأنّه ينبغي أن يكتفى في تفسيره بالضوابط العقلائيّة والعرفيّة، أما نظريّة العلامة الطباطبائيّ فترى أنّ حصر لغة القرآن في إطار العرف العام والاكتفاء بالقواعد العقلائيّة في تفسيرها هما أمران يستلزمان التفسير بالرأي. وللجمع بين هاتين النظريّتين ذهب المحقّق معرفة إلى أنّ قواعد المحاورة العقلائيّة إنّما تفي بالمراتب الظاهريّة للقرآن، أمّا الوصول إلى المراتب العالية لمعاني القرآن والتي ينظر إليها العلامة الطباطبائي فلا شكّ في أنّه يتطلّب منهجًا خاصًّا وأعمق من المناهج المعتمدة في فهم النصوص[1].

وكما هو واضح فإنّ الأساس الذي ترتكز إليه هذه المحاولة للجمع هي القبول بمرتبتين لمنطق الخطاب القرآني ولغته هما مرتبة اللغة العرفيّة ومرتبة اللغة العرفية الأخصّ.

---

(1) معرفة، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب، ج1، ص70-75.

ثامنًا: لغة القرآن ودوراها النظريّ والأخلاقي

ليس القرآن كتاب علم يهدف إلى وصف الظواهر فقط، ولا هو كتاب أخلاق لغته الترغيب والتوصية بمجموعة من القيم فحسب؛ ولذا فإنّ من أهمّ مزايا منطق الخطاب القرآنيّ قيامه بدورَي التوصيف والتوصية. وترجع هذه الميزة إلى أنّ للوحي القرآنيّ -مضافًا إلى ما يقوم به من الحثّ على إيجاد حياة معنويّة- مضمونًا معرفيًّا يحكي به الواقع ويقدّم من خلاله رؤية جديدة إلى الكون.

وتوجد آيات في القرآن تصرّح أنّ لهذا الكتاب السماويّ هدفًا تعليميًّا يتمثّل بإصلاح رؤى الناس حول الحقائق، كما إنّ له هدفًا آخر يتمثّل في إصلاح البشر أنفسهم وترغيبهم بالسير نحو الكمال. وتعبيرات القرآن في بيان طريق الهداية التوحيديّ تعبيرات مؤلّفة من أمرين؛ فمن حيث التعريف المنطقيّ واللغويّ نجد بعض الآيات على هيئة إنشائيّة (أعمّ من الأمر والنهي والاستفهام وغيرها من أنواع الإنشاء)، ومن حيث البعد المعرفيّ فإنّ كافّة آيات القرآن هي ذات دورين ورسالتين: التعليم والتربية[1]. ومن هنا نجد أنّ من خصائص ومزايا منطق الوحي القرآنيّ أنّ لغته التعليميّة لا تنفصل عن لغته التربويّة في الهداية، وهذا ما لا نجده في سائر الكتب العلميّة أو الأخلاقيّة المتداولة بين الناس، وهو ما يكشف عن لغة القرآن العرفيّة الأخصّ.

تاسعًا: اللغة الحيّة والخالدة

تتأثّر اللغة المتداولة في المجتمعات -من حيث شكلها ومضمونها- بتأثّرها إلى حدّ ما وشاءت أم أبت، بمستوى فهم الناس المتكلّمين وثقافتهم ومعارفهم وحدودهم وقدراتهم، وبكونها تقبل أن يبليَها الزمان. أما القرآن

(1) وسيأتي تفصيل هذا البحث في الفصل القادم.

المعجزة الإلهيّة الخالدة لكافّة أبناء البشر، فهو لا يخضع لعوامل الزمان وطوارق الحدثان، ولغته ورسالته الخالدة تبقى حيّة مؤثّرة: «القرآن لا يخلَق»[1]، وطراوته ونضارته على ما هما عليه: «هو القرآن وفيه الحجّة والنور والبرهان كلام الله غضّ جديد طريّ شاهد...»[2].

إنّ تلك المزايا التسع تسير بنا إلى أنّ لغة القرآن ليست بالعرفيّة المحضة، ولا هي بالعلميّة المحضة ولا الفلسفيّة المحضة ولا العرفانيّة المحضة، ولا الأخلاقيّة المحضة، ولا الفنيّة المخضة؛ بل إنّ لغة الهداية القرآنيّة وبالاستناد إلى علم الله المحيط[3]، وبالاستفادة من منطق الخطاب العرفيّ العام قد صاغت مقاصدها الرفيعة وأهدافها التوحيديّة في قالب ممكن الفهم وفي الوقت نفسه ذي بطون ومراتب. إنّ الغنى المعنويّ للقرآن قد عبّر عنه في نصّ محدود وبأسلوب إعجازيّ يختلف عن كلام الناس الذي يشبه بعضه بعضًا. قال رسول الله (ص): «**فضل القرآن على سائر الكلام كفضل الله على خلقه**»[4]. ومن هنا فإنّ معرفة معاني القرآن ومقاصده، والكشف عن تصوّراته في مختلف المسائل هو الآخر مرتبط بمعرفة هذا المنطق العرفيّ الأخصّ من العرف الذي يمتاز به القرآن الكريم.

ونتيجة هذه النظريّة اللغويّة هي أنّه لا بدّ من توفّر أدوات وشروط خاصّة لعمليّة تفسير القرآن إلى جانب الوسائل والأدوات العامّة المستخدمة في فهم سائر النصوص؛ فالرؤية الكونيّة والإنسانيّة التي يقدّمها القرآن لا تشبه الرؤية التي يقدّمها عرف العقلاء العام؛ بل ولا الأعراف العلميّة الخاصّة التي يقدّمها أمثال الفلاسفة وغيرهم من العلماء. وكذلك

---

(1) المجلسي، **بحار الأنوار**، ج89، ص24 و14؛ النوري، **مستدرك الوسائل**، ج4، ص239.

(2) المجلسي، المصدر نفسه، ج22، ص476؛ النوري، المصدر نفسه، ص237.

(3) ﴿ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ ﴾ (سورة هود: الآية 14).

(4) المجلسي، **بحار الأنوار**، ج92، ص19.

القيم والمبادئ التي يدعو إليها القرآن لا تقارن مع ما يدعو إليه العرف العام والأعراف الخاصّة لعلوم التربية والنفس والعرفان والحقوق والاجتماع وأمثالهم، فالإنفاق الذي يدعو إليه القرآن لا يمكن أن يحجّم في قالب مساعدة أبناء النوع الواحد، وجهاد القرآن لا يمكن أن يُحصَر تحت اسم الحرب، وصلاة القرآن ليست مجرّد تكرار لألفاظ معيّنة، وهكذا هو الحال في سائر المفاهيم؛ بل علينا أن نعيد قراءتها ضمن إطار منطق القرآن ونظام لغته، وفي داخل نظام فكريّ مترابط وفي سياق التربية التوحيديّة للإنسان والمجتمع الإنساني.

خلاصة

1ـ يدرس هذا الفصل مسألة أسلوب القرآن؛ فما هو منطق وأسلوب الخطاب القرآنيّ؟ وهل للقرآن منطق ولغة خاصّان كما هو الحال عند الفلاسفة والعرفاء والعلماء في مختلف المجالات، وأهل الفنّ وأمثالهم فيكون لهم عرف خاصّ ولغة خاصّة، كلغة العلم ولغة الفلسفة ولغة الأخلاق ولغة العرفان ولغة الفنّ وغيرها؟ أم أنّها تعتمد منطق وأسلوب عموم العقلاء ولغة العرف؟ أم أنّ ثمّة احتمالًا ثالثًا؟

2ـ الغرض من وضع اللغة هو تحقيق التفاهم في الحياة الاجتماعيّة (وضع الألفاظ هو من أجل الدلالة على المعاني).

3ـ مفردة اللغة حسب اصطلاح الدراسات التي تتناول الدين تشير إلى جانبي المضمون والأسلوب.

4ـ الخطاب العرفيّ المتداول في الحياة اليوميّة والمعتمد على مجموعة من القوانين العقلائيّة يسمّى باللغة العرفيّة. والخطابات العلميّة، أو الفلسفيّة أو الفنّية أو العرفانية وأمثالها تشكّل أعرافًا خاصّة مستفيدة

من قوانين العرف العام، ومن خصوصيّات أدوارهـا ومبادئها ومفاهيمها واصطلاحاتها وأطرها المنهجيّة.

5- تتألّف كلّ لغة خاصة كالعلميّة والدينيّة والفلسفيّة من ملاحظة بعدين: المعنى الأصليّ والمعنى الجديد.

6- بالالتفات إلى مزايا المتكلّم وهدف النصّ ومزاياه وسعة دائرة المخاطبين، فإنّ اعتماد المنهج التوفيقيّ (العقليّ-النقليّ) هو المنهج الصواب والمفيد في دراسة منطق القرآن وأسلوبه.

7- يمكن أن نلاحظ نظريّات عدّة طرحت في تحديد أسلوب القرآن، المسألة التي هي محور هذا الفصل، وهي: نظرية اللغة العرفيّة (العرف العام)، نظريّة اللغة الخاصة (العرف الخاص)، نظريّة اللغة المركّبة (العرف العام والعرف الخاص بحسب الموارد).

8- نظريّة العرف العام هي إحدى أقدم النظريّات في هذا المجال، ولها بيانات متعدّدة، منها: استخدام المفردات والقواعد المتداولة عند قوم النبيّ (ص)، ومنها انسجامها مع فطرة وثقافة قومه صلوات الله عليه وآله. ولكن يبدو أنّ البيان الأنسب لها هو الذي يجعل محور النظريّة في إطار الكلام العرفيّ والحوار المتداول بين العقلاء، وأنّ أسلوب الخطاب القرآنيّ هو عين ما يعتمده هؤلاء للتفاهم في ما بينهم. وخلاصة هذه النظريّة هي أنّ القرآن لم يستخدم في إبلاغ رسالته أسلوبًا خاصًّا ومنهجًا يجعل له عرفًا خاصًّا، كما هو الحال عند الفلاسفة والعرفاء وأمثالهم.

9- من أهمّ أدلّة هذه النظريّة عموميّة الخطاب القرآنيّ وكونها قابلة لأن تفهم من قبل الجميع. وثمّة من استدلّ لها بالآيات التي تتحدّث عن هداية القرآن والدعوة إلى التدبّر فيه وأمثال ذلك من الآيـات، وكذلك بالروايات، وبقبح الحكم بكون لغة القرآن لغة خاصّة أرفع من لغة العرف.

10ـ لا قوّة في أيٍّ من الأدلّة الآنفة الذكر؛ بل غاية ما تثبته هو إمكان فهم القرآن من قبل كلّ من كان مضطلعًا باللغة العربيّة، ولكنّها لا تفيد انحصار معاني ومقاصد القرآن بهذا المستوى الذي يدركه عوامّ الناس. وفي بعض تلك البيانات عدّ القرآن -عن علم أو عن غير علم- كلامًا بشريًّا، غاية الأمر أنّه كلام أدبيٌّ رفيع المستوى. ودعوى قبح التكلّم بلغة خاصّة أرفع من العرف يحكي عن عدم دقّة المستدلّ في إدراك مفهوم «اللغة العرفيّة الأخصّ». والبيان الذي يفسّر عرفيّة لغة القرآن بالانسجام مع ثقافة عصر النزول يتنافى مع الرسالة وأهدافها العالميّة ومع خلود القرآن.

11ـ ترى نظريّة اللغة المركّبة أنّ منطق الخطاب القرآنيّ ولغته هي مزيج من أساليب تختلف حسب اختلاف الموضوعات. لكنّها تفتقد إلى معيار واضح يمكن من خلاله تمييز المجالات المختلفة للمعارف القرآنية، كما يبدو أنّ هذه النظريّة لم تُعر اهتمامًا للمعاني الباطنيّة للآيات.

12ـ لنظريّة العرف الخاصّ بيانات مختلفة مثل: نظرية التأويل المحض، ونظرية محوريّة المخاطب... فنظريّة التأويل المحض ترى أنّ لغة القرآن هي لغة رمزيّة، ولا بدّ من فكّ رموزها. ويميل إلى هذه النظريّة قدامى أتباع الاتجاه الباطنيّ وبعض التيّارات الحديثة. أمّا نظريّة محوريّة المخاطب فهي نظريّة ترى أنّ الخطاب القرآنيّ مختصّ بفئة محدّدة يختصّ بها فهم القرآن، ويمكن أن تستفاد هذه النظريّة من آراء بعض أخباريي الشيعة الذين يجعلون تفسير القرآن حقًّا حصريًّا للمعصومين (ع) مستندين في ذلك إلى ما يمتاز به القرآن من بعد يفوق به مستوى إدراك الناس، وإلى تشابه كافّة آياته وبعض المرتكزات الأخرى.

13ـ تفتقد هذه النظريّة إلى أسلوب استدلاليّ مرضيّ، كما إنّها تخالف منطق القرآن الواضح في دعوة الناس كافّة إلى فهمه وتدبّره والاهتداء به، وكذلك سيرة المعصومين (ع) في إرجاع الناس إلى ذلك الكتاب.

14ـ والنظريّة الرابعة التي يمكن أن تطرح حول منطق الخطاب القرآني وأسلوبه هي ما يمكن أن يسمّى: «اللغة العرفيّة الأخصّ». وحسب هذه النظريّة فإنّ منطق الخطاب القرآنيّ يرسم لنفسه حدودًا ومزايا خاصّة مستفيدًا من الأطر العامّة المتداولة في لغة عامّة العقلاء. إنّ أسلوب القرآن ومضمونه ينحوان نحوًا خاصًّا ضمن الإطار العربيّ العام، وقد أفرغ القرآن القيام بمهامّ خاصّة في قالب من نظم كلامه مع المحافظة على الضوابط العرفيّة للّغة العربيّة في التفاهم ونقل المعنى، الأمر الذي لا نجده في لغة العرف.

15ـ اللغة الإعجازيّة للقرآن المعجز، وعموم الفائدة من بياناته النظريّة، وأنظمة القيم التوحيديّة، والأسلوب الخاص، ولغة الظاهر والباطن، والثقافة القرآنيّة الخاصّة بالمقارنة مع ثقافة ما قبل القرآن، ومعاني القرآن ومقاصده، ودورا اللغة النظريّ والأخلاقيّ في التوصيف والتوصية، وحياة اللغة وخلودها هي نماذج من المزايا والخصائص التي تميّز أسلوب الخطاب القرآنيّ عن اللغة العرفيّة المحضة، أو اللغة الخاصّة المحضة، وتثبت اعتماد القرآن لأسلوب اللغة العرفيّة الأخص من العرف.

16ـ من الخصائص والمزايا التي تجعل لغة القرآن مختلفة عن سائر الخطابات البشريّة المفاهيم والمعارف النظريّة والتعاليم والمبادئ السلوكيّة التي يحملها.

17ـ اللغة النظريّة التي يعتمدها القرآن في بيان المعارف التي يحتاجها كافّة الناس سواء كانوا علماء أو متخصّصين أو من الطبقة العامّة، وفتح ملفّ المعرفة للجميع هي ميزة أخرى تميّز لغة القرآن عن سائر بيانات المعرفة الإنسانيّة.

18ـ أنظمة القيم والتعاليم والمبادئ السلوكيّة التي يدعو إليها القرآن في العبادة والتربية والاقتصاد والعلاقات الاجتماعيّة والحقوقيّة وفي أنواع

العلاقة بين الإنسان وربّه وبينه وبين بني جنسه، وبين الوجود، هي مظهر آخر للّغة العرفيّة الأخصّ من العرف التي يمتاز بها القرآن. والتشريعات القرآنيّة التي توازن بين كافّة مجالات الحياة الإنسانيّة والتي تعزّز الدافع الإلهيّ وقصد القربى في مختلف الأعمال الفرديّة والاجتماعيّة والعباديّة وغير العباديّة، والتي صبّت في قالب لفظيّ يمكن فهمه من قبل مختلف مستويات الناس، ويستحقّ التأمل والتدبّر فيه من قبل المتخصّصين في مجالات العلوم الإنسانيّة، هذه التشريعات هي التي تثبت للقرآن خصوصيّة اللغة العرفيّة الأخصّ من العرف.

19ـ النتاجات العلميّة للبشر محدودة ـمن حيث دائرة مسائلهاـ بموضوع معيّن أو جملة من الموضوعات الخاصّة، كما إنّ لها أسلوبًا خاصًّا في تقسيم الأبواب والفصول. أما القرآن فقد جعل غايته هداية الناس وتربيتهم، لكنّ أسلوبه يغاير ما عليه كتب التربية والأخلاق والعرفان، أو سائر الكتب العلميّة، وكلّ سورة من سوره بل كلّ آية تتضمّن موضوعات مختلفة ومسائل متفاوتة وزوايا وجهات من المعاني يربطها ويجمع بينها إضفاء الصبغة التوحيديّة على حياة الإنسان.

20ـ من أدلّة نظريّة اللغة العرفيّة الأخصّ من العرف أنّ القرآن في الوقت الذي يتمتّع فيه بالبعد التنزيليّ ولغة الظاهر المألوفة (والتي دورها الانتقال من الباطن إلى الظاهر وإظهار الحقائق الخفيّة)، فإنّه يشتمل على البعد التأويليّ ولغة الباطن غير المألوفة (والتي دورها الانتقال من الظاهر إلى الباطن).

21ـ الالتفات إلى مسألة المعنى الاستعماليّ إلى جانب المعنى الوضعي، وكذلك إلى المقارنة بين اللغة والثقافة والمعاني القرآنيّة من جهة وبين نظيراتها ما قبل القرآن، كلّ ذلك يقودنا إلى أنّ القرآن الكريم قد ألقى معانيه إلى مخاطبيه مستفيدًا من الحقائق الخارجيّة في عصر النزول

ومن الألفاظ والقواعد اللغويّة التي كانت شائعة آنذاك، لكنّه نفخ في بدن هذه اللغة روحًا جديدة وخلق ـ مستفيدًا من تلك الأطر ـ لغة وثقافة وعرفًا عديمة النظير. وهذه هي قدرة القرآن في إيجاد لغة عرفيّة أخصّ من العرف.

22ـ يستفاد من النظريّة الأصوليّة التي تقسّم المعنى إلى تصوريّ وتصديقيّ، والمراد إلى استعماليّ وجدّي، وكذلك يستفاد من ملاحظة مفهوم التفسير والأغراض التي يرمي إليها تفسير القرآن من معرفة المعنى والمقصود القرآنيّين، أنّ للغة القرآن حيثيّتين إحداهما عرفية والأخرى أخصّ من العرف؛ فهي عرفيّة من حيث إنّ اللغة العربيّة واضحة ممكنة الفهم وتعمل على إيصال مداليلها إلى المخاطب، وهي أخصّ من العرف من حيث إنّ مقاصدها ومصاديقها هي من سنخ آخر تنبع من أفق أرفع من أفق المعارف البشريّة، وهي لم ترسل إلا لتغيير رؤاهم ومواقفهم وسلوكيّاتهم.

23ـ ليس القرآن كتاب علم يهدف إلى وصف الظواهر، ولا هو كتاب أخلاق يهدف إلى الترغيب بسلسلة من القيم؛ ومن هنا كان من مزايا منطق الخطاب القرآنيّ الاشتمال على دورين توأمين: نظريّ وأخلاقي. وخلاصة هذه المزية أنّ للغة الوحي القرآنيّ إضافة إلى الدور الترغيبيّ في الحياة المعنويّة، مضمونًا معرفيًّا يحكي عن الواقع ويقدّم تصوّرًا جديدًا عن العالم. وهذا أيضًا من مزايا منطق الوحي القرآنيّ الذي لا تنفصل بياناته التربويّة في الهداية عن بياناته التعليميّة. وهذا ما يكشف عمّا يحمله القرآن من لغة عرفيّة أخصّ من العرف.

24ـ تتأثّر لغة العرف شاءت أم أبت بمستوى فهم وثقافة ومعارف المتكلّمين بها من الناس، وبحدودهم ومستوى قدراتهم، وهي مما يبليه الزمان. أما القرآن الكريم الذي هو معجزة الله الخالدة لكافّة أبناء البشر، فهو فوق أن يؤثّر فيه الزمان ولغته حيّة مؤثّرة على الدوام.

25ـ إنّ الخصوصيّات المتقدّمة تنتج أنّ لغة القرآن ليست باللغة العرفيّة المحضة، ولا هي بالعلميّة ولا الفلسفيّة ولا العرفانيّة ولا الفنيّة؛ بل هي لغة هداية تستند إلى العلم الإلهيّ المحيط، لتستفيد من منطق الخطاب العرفيّ العام في بيان مقاصدها الرفيعة وأهدافها التوحيديّة في قالب قابل للفهم، وفي الوقت نفسه ذي مراتب وبطون، وأسلوب معجز يتفاوت عن أساليب كلام البشر التي يمكن الإتيان بمثلها. ومن هنا فإنّ معرفة معاني ومقاصد القرآن والكشف عن رؤاه في المسائل المختلفة منوطة هي الأخرى بمعرفة هذا المنطق العرفيّ الأخصّ من العرف.

اختبر معلوماتك

1ـ ما هو المراد من منطق القرآن وأسلوبه؟

2ـ اشرح مفهوم العرف العام (اللغة العرفيّة) ومفهوم العرف الخاص (اللغة الخاصة).

3ـ ما هو المنهج التوفيقي والأسس التي يعتمدها في الوصول إلى منطق الخطاب القرآني؟

4ـ اشرح نظريّة العرف العام واعمل على تقييمها.

5ـ ما هو المراد من نظريّة اللغة المركّبة؟ ناقش وحلّل.

6ـ اعرض وادرس البيانات المختلفة لنظريّة العرف الخاصّ.

7ـ ما هو مغزى نظرية «اللغة العرفيّة الأخص» المطروحة لتفسير منطق الخطاب القرآني؟

8ـ ما هي مزايا المنطق القرآني؟ وكيف نثبت من خلالها لغته العرفيّة الأخصّ؟

للبحث والتحقيق

1ـ اكتب بحثًا حول نظريّة اللغة التركيبيّة للقرآن.

2ـ اكتب بحثًا في دراسة وتحليل نظرية اللغة العرفيّة الأخصّ.

مصادر للبحث والمطالعة

1ـ أبو القاسم الخوئي، **البيان**، بحث حجية الظواهر.

2ـ محمّد حسين الطباطبائي، **تفسير الميزان**، ج1، المقدّمة؛ ج3، ص75.

3ـ محمد هادي معرفة، **التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب**، ج1، ص70ـ75.

4ـ عبد الله جوادي آملي، **تفسير تسنيم**، ج1، ص32.

5ـ محمّد باقر الصدر، **المدرسة القرآنيّة**، ص297 وما بعدها.

6ـ مصطفى الخميني، **تفسير القرآن الكريم**، ج1، ص12؛ ج3، ص288؛ ج4، ص143.

7ـ عبد الرحمن العك، **أصول التفسير وقواعده**، ص138.

8ـ ناهيد پاكدامن مقدم، **بررسى نظريه عرفى بودن زبان قرآن**، طهران، نشر تاريخ وفرهنگ، 1380.

9ـ محمد جواد عنايتي راد، **«زبان شناسى دين در نگاه الميزان»**، مجلة: پژوهش هاى قرآنى، العددان 9 و10، ص27، 1376.

الفصل العاشر
الخطاب القرآني ودوراه المعرفي والأخلاقي

الأهداف

- بيان الدورين الأخلاقي-التأثيري والمعرفي لقضايا وتعاليم القرآن.
- دراسة العلاقة بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، والعلاقة بين القيم الدينيّة والحقائق الخارجيّة.
- تحديد العلاقة بين الدين والأخلاق، وتأثيرها على دور لغة الدين والقرآن.
- نفي النظرة الوظيفيّة المحضة إلى القصص القرآنيّ.

مقدّمة

رأينا في ما سبق أنّ إحدى النظريّات المعاصرة المشهورة حول لغة القرآن هي النظريّة الوظيفيّة، وهي ترى أنّ لغة الخطاب الدينيّ ذات معنى من حيث إنّ لها أثرًا عمليًّا إيجابيًّا على الحياة الفرديّة والاجتماعيّة، لا من حيث إنّها ذات خلفيّة نظريّة تحكي عن الواقع الخارجيّ.

ومن أهمّ مزايا هذه النظريّة أنّها ترى مضمون الدين منحصرًا في وصاياه الأخلاقية (الإنشائيّة). وبعبارة أخرى: فإنّ دور الدين هو دور

الأخلاق عينه؛ فإذا قيل: اعبدوا الله، اتقوا يوم الحساب، كونوا صادقين؛ فإنّ هذه الجمل هي نوع من الترغيب والحثّ على بعض السلوكيّات ذات النفع الفرديّ والاجتماعيّ، وليس لها أيّ حقيقة خارجيّة.

والسؤال الذي يطرح الآن هو: كيف يمكن أن نقيّم لغة الخطاب القرآنيّ من هذه الحيثيّة؟ وبعبارة أخرى: ما هو الدور الذي يقوم به النصّ القرآنيّ؟ هل يمكن أن نحصره في بعد الموعظة والتأثير والترغيب؟ أم أنّ دوره هذا ملازم لدوره المعرفيّ والنظريّ، وأنّ دورَيْه العمليّ والنظريّ توأمان؟

لهذا السؤال جوانب عدّة سنتعرّض لبعضها في ما يأتي:

1ـ الهدف النهائي والهدف المرحلي

تشترك الأديان كافّة بما فيها الإسلام بأنّ هدفها النهائيّ هو تحقيق تغيّر جذريّ في وجود الإنسان. وبعبارة أخرى: هي تدعو إلى الانتقال بالإنسان من وضعه الفعليّ إلى وضع آخر هو المطلوب. ومن هنا فإنّ القرآن ـبما هو النصّ الدينيّ الإسلاميّـ يرى أنّ أساس دعوته هو الإيمان والشروع بنوع من الحياة الباحثة عن الكمال والمستندة إلى الحالات الروحيّة والتكامل التوحيديّ المستمرّ، بحيث إنّ اعتقاد القلب بالأصول الدينيّة والاستقامة العمليّة على تعاليم هذا الدين يُحدث ثورة روحيّة في وجود الإنسان. لكنّ الاعتقاد بهذه الأصول والالتزام بتلك الفروع لا يبصران النور ما لم يكن ثمة نوع من المعرفة تبيّن مسير حركة الإنسان. وهذه المعرفة تحتاج هي الأخرى إلى موضوع تتعلّق به، وليس هو إلا الحقائق الخارجيّة لعالم الوجود.

وعلى ضوء ما تقدّم، فإنّ حقيقة العلم ـما دام علمًا لا جهلًا مركّبًاـ هي الكشف عن الواقع الخارجيّ لعالم الوجود، والمعرفة بحقائق الكون. إذن فرغم أنّ الهدف الاستراتيجيّ الأقصى ـوالذي يشكّل هويّة الدينـ هو

اهتداء الإنسان إلى الطريق المؤدّي إلى الهدف من الحياة، إلّا أنّه لا يمكن فصل هذا الهدف عن البعد المعرفيّ. إنّ التعريف بالحقائق في النصّ الدينيّ هو شأن من شؤون الدين، لكنّه لا يرمي إلى مجرّد التعريف بالحقائق كهدف أقصى؛ بل هو محض مساعد للإنسان في مسير الهداية التوحيديّة، ويشكّل هدفًا مرحليًّا. وهذا هو ما يميّز الدين عن العلم؛ حيث لا نجد ذلك في العلم بحدّ ذاته.

وهكذا يتبيّن أنّ دور الهداية الذي يمتاز به الدين لا ينبغي أن يجعلنا نغفل عن بعده المعرفيّ، فهذان البعدان متلازمان.

2ـ الدين وثنائيّ الخبر والإنشاء (أو التعليم والتربية)

ومن جهة أخرى، ثمّة تساؤل مطروح حول لغة الدين وأنّها هل تقتصر على البعد الوظيفيّ وحده؟ أم أنّ لها إلى جانبه بعدًا آخر هو البعد الواقعيّ المعرفيّ؟ وللإجابة عنه لا بدّ من دراسة مدّعيات الدين ومحتوياته الباطنيّة.

إنّ نظرة سريعة إلى مضامين النصوص الدينيّة تعطي أنّ في الدين عناصر مختلفة؛ فثمّة قضايا توصيفيّة نظريّة، وأخرى وصايا وتعاليم أخلاقيّة. أو إن شئت فعبّر بقضايا خبريّة وأخرى إنشائيّة.

فالجمل الخبريّة هي التي تحكي بشكل مباشر حقيقة من الحقائق أو تنفيها، سواء كانت تلك الحقيقة وجود شيء أو صفة أو حالة أو عدمها، كما يمكن أن تكون من عالم الشهادة والمادّة أو الغيب والمجرّدات، سواء كانت عن باطن الإنسان أو عن الله تعالى، ومن ظواهر الدنيا أو الآخرة، مثل قضايا: الله موجود، الروح موجودة، الأرض كرويّة، الملائكة لا تُرى، الدعاء يبعث الإنسان على الطمأنينة، وأمثال ذلك من قضايا. فكلّ واحدة من هذه القضايا تتضمّن إخبارًا؛ ولذلك يمكن لكلّ منها أن تكون مطابقة للواقع أو غير مطابقة، أي أنّها تحتمل الصدق والكذب، وهذه هي الميزة

الأساس للجمل الخبريّة؛ فقد جاء في كشّاف اصطلاحات الفنون: الجملة إما خبريّة أو إنشائيّة؛ لأنّه إن كان لها خارج تطابقه أو لا تطابقه فخبريّة وإلا فإنشائيّة[1].

ويرى أكثر العلماء أنّ مفهوم الجملة الخبريّة هو «وقوع ما تخبر عنه أو عدم وقوعه»، في حين يرى المحقّق الخوئيّ أنّ مفهومها هو «قصد الحكاية عن الوقوع أو عدم الوقوع» لا الوقوع نفسه أو عدمه[2].

أمّا الجمل الإنشائيّة فهي -كما يظهر من اسمها- تتضمّن الإنشاء من أمر وطلب للقيام بالفعل، ونهي وطلب لترك الفعل، واستفهام وتمنٍّ وترجٍّ وتعجّب وما شابه ذلك[3]. والجمل الإنشائيّة هي المركّبات التامّة التي لا تقبل الصدق والكذب[4].

وقد اختلف علماء الأصول في بيان الفارق بين الخبر والإنشاء؛ فذهب بعضهم كالمرحوم المحقّق الخراساني إلى أنّه يرجع إلى المدلول التصديقيّ للكلام وأنّه لا يمتّ إلى المدلول الاستعمالي بصلة فقال:

...يكون الخبر موضوعًا ليُستعمل في حكاية ثبوت معناه في موطنه، والإنشاء ليستعمل في قصد تحقّقه وثبوته، وإن اتّفقا في ما استعملا فيه[5].

في حين ذهب آخرون كالمحقّق الخوئي إلى أنّ الفارق بينهما هو في المدلول الاستعمالي للكلام حيث قال:

إن قيلت الجملة بقصد الحكاية عن الخارج فهي إخبار، وإن قيلت

---

(1) التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، ج1، ص246.

(2) الخوئي، **البيان في تفسير القرآن**، ص410-413.

(3) انظر: الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، ج2، النوع 45.

(4) الخوانساري، **المنطق الصوري**، ص68.

(5) الآخوند الخراساني، **كفاية الأصول**، ص12؛ الحكيم، **حقائق الأصول**، ج1، ص27.

بقصد الطلب وإيجاد أمر في عالم الاعتبار فهي إنشاء[1]. لأنّ الهيئة التركيبيّة للجملة الخبريّة هي ـ بمقتضى وضعها ـ علامة على أنّ المتكلّم قاصد للحكاية عن وقوع شيء أو عدم وقوعه.

3ـ العلاقة بين الدين والأخلاق

وكما علمنا ممّا سبق؛ فإنّ الاتجاه الوظيفيّ في دراسة لغة الدين يسعى إلى تلخيصها في الأخلاق والمواعظ والإنشاءات، ويقدّم صورة مشوّهة عن علاقتها بالواقع، لكنّ الوصول إلى نتيجة في هذا المجال يرتبط بدراسة العلاقة بين الدين والأخلاق. وثمّة نظريّات عدّة في ذلك: فمنها من يرى اتحادهما، ومنها من يرى انفصالهما، وثمّة من يرى أنّ الأخلاق هي غاية الدين، والدين وسيلة لها، ومنهم من يرى أنّ العلاقة بينهما هي علاقة الكلّ بالجزء وأنّ الأخلاق هي جزء لا يتجزّأ عن الدين[2]. وإذا ما اتضح

---

(1) الخوئي، **محاضرات في أصول الفقه**، ج1، ص87؛ الخوئي، **البيان في تفسير القرآن**، ص411.

(2) ظهرت عبر التاريخ مدارس ونظريّات عدة حول الأخلاق، فمن بين الواقعيين:

ـ نظريّة السعادة والكمال عند سقراط وبعده عند الحكماء المسلمين مع بعض التعديلات.

ـ نظريّة اللذّة عند الأبيقوريين.

ـ نظريّة ترك الدنيا عند الكلبيين والرواقيين.

ـ نظريّة العاطفة عند آدم سميث.

ـ نظريّة الوجدان عند روسو.

ـ نظريّة المنفعة عند بنتام.

ـ النظريّة الوظيفيّة عند كانط.

ـ نظرية القوّة عند نيتشه.

ـ نظريّة الشهود عند مور.

ومن بين غير الواقعيين:

ـ المدرسة الاجتماعيّة عند دوركايم.

ـ نظريّة العاطفة عند كارناب وآير (الأخلاق نوع من إبراز العاطفة لا أكثر).

ـ نظريّة الهداية عند آر. أم. هير. =

لدينا المراد من كلّ من الأخلاق والدين فسيؤثّر ذلك في كيفيّة استخلاصنا للنتيجة.

فثمّة تعريفات عدّة للدين ليس هذا محلّ التعرّض لها، لكنّنا نعني بالدين ذاك المركّب من نظام فكريّ (الاعتقاد بالله والآخرة...) ونظام للأحكام والواجبات العمليّة (الأوامر والنواهي العباديّة والاجتماعيّة) والأخلاق.

وأمّا الأخلاق فلها تعريفات عدّة أيضًا يتناول كلّ منها زاوية معيّنة؛ فإن اعتبرناها هي الصفات والسلوكيّات والواجبات والمحرّمات والفضائل الأخلاقيّة (الأخلاق المرتكزة إلى القيم)، فالأخلاق حينئذ جزء من الدين، ولا نكاد نجد دينًا إلهيًّا بل ولا بشريًّا لا يدعو إلى سلوكيّات أخلاقيّة. وهنا نجد القرآن الكريم يجعل من نشر القيم والمبادئ الأخلاقيّة في المجتمع الإنسانيّ وتزكية النفوس غايات لرسالات الأنبياء (سورة البقرة: الآية 151[1]، وسورة آل عمران: الآية 164)[2].

= - نظريّة الجعل الإلهيّ عند المسلمين الأشاعرة. (انظر: معلمي، فلسفه اخلاق، ص117-160).

ويوجد عند الغربيين الإلهيين والمحافظين (الأكوينيّة الجديدة) من يرى وحدة الدين والأخلاق من أمثال: جاك مارتين، ملك كواري وجيلسون. كما إنّ ثمة من يرى ذلك من بين الراديكاليين كبولتمان بروتست، دينرش بونهافر، جان رابينسون، ويليام ميلتون، هاروي كاكش وتوماس آلتينور وبارون.

أمّا الذين يعتقدون أنّ الدين وسيلة للأخلاق فيمكن أن نعدّ كانط هو أساس فكرتهم، ويعتقد هؤلاء أنّ بعض القضايا الدينيّة هي قضايا تحاكي الواقع، لكنّ ثمّة من يرى أنّ قضايا الدين لا تحكي الواقع ولكنّها رغم ذلك تصبّ في خدمة الأخلاق، ففرويد ويونغ وأريك فروم هم ممن يرى أنّ القضايا الدينيّة تفيد وتؤثر في تكامل الأخلاق، ولكنّها لا تطابق الواقع.

(1) ﴿ كَمَآ أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُواْ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ ﴾.

(2) ﴿ لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ =

وإن كان المراد من الأخلاق هو الكمالات النفسيّة التي تظهر نتيجة للاستقامة على القيم والمبادئ الأخلاقيّة، فيمكن عدّ الأخلاق من أهداف الدين ونتائجه.

ولكن أحيانًا يكون المراد من الأخلاق هو معيار القيم الأخلاقيّة. وحينها فالسؤال الذي يطرح هو: ما هو معيار حسن العدالة والصدق وأمثالهما؟ هل هو الدين أم العقل أم المسلّمات الاجتماعيّة من مشاعر وأحاسيس وعقل عمليّ وأمثالها؟ وفي هذا المجال نظريّات عدّة.

وثمّة ملاحظتان أخيرتان مهمّتان حول العلاقة بين الدين والأخلاق:

الأولى: أنّ لدين التوحيد دورًا كبيرًا في تحديد أصول وأهداف القيم الأخلاقيّة على أساس الحقائق الخارجيّة. فالإسلام يجعل كافّة قوانينه وقيمه تدور مدار التوحيد والألوهيّة. إنّ الأعمال الأخلاقيّة للإنسان سواء منها ما يصدر عن جوارحه أو جوانحه (قواه الظاهرية والباطنيّة) ليست بذات قيمة أخلاقيّة إلا حينما تكون لوجه الله، وحين يقوم بها الإنسان في مسيرة التقرّب إلى الله تعالى[1].

الثانية: أنّ الدين والمعتقدات الدينيّة التوحيديّة هما وحدهما القادران على إيجاد سند راسخ للأخلاق يحفظها في نفوس الناس وفي المجتمع[2]. فنحن نسمع في عالمنا المعاصر هذا الكثير من مدّعي الأخلاق والإنسانيّة وحقوق الإنسان والمحبّة لبني البشر، ولكنّنا نلمس خلاف ذلك على أرض الواقع؛ وهذا التعارض هو نتيجة انقطاع الدين عن الأخلاق. أمّا الأخلاق التي تستند إلى الدين والتي ترى الله رقيبًا عليها وتخاف يوم الحساب، فهي

= وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴾.

(1) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج1، ص374_375.

(2) المصدر نفسه، ج4، ص111؛ ج5، ص296_270.

التي يمكن أن تتجسّد حقًّا في المجتمع. يقول الإمام عليّ بن أبي طالب (ع) لأحد ولاته، وهو الذي أقرّ القاصي والداني بتجسيده للأخلاق الإلهيّة:

«أنصف الله وأنصف الناس من نفسك ومن خاصة أهلك ومَن لك فيه هوى مِن رعيّتك؛ فإنك إلا تفعل تظلم، ومن ظلم عباد الله كان الله خصمه دون عباده، ومن خاصمه الله أدحض حجته وكان لله حربًا»[1].

واستنادًا إلى ما تقدّم، وسواء جعلنا الأخلاق جزءًا من الدين أو من ثمراته التي تستند إليه وتعتمد عليه، أو جعلنا معيارها في الحسن والقبح الذاتيّين للأفعال حسب حكم العقل البرهانيّ -كما هو الصواب- فإنّه لا يمكن أنّ نعدّ الدين أمرًا متّحدًا مع الأخلاق ومساويًا لها كما توهّم بعض الباحثين الغربيّين الذين حصروا -لذلك- خطاب النصّ الدينيّ في دائرة الإنشاء، وحكموا على قضاياه بعدم الواقعيّة.

أضف إلى ذلك أنّ للواجبات الأخلاقيّة -كما سيتبيّن- أساسًا في الواقع.

4- دراسة عامّة للجمل القرآنيّة

تفيدنا الدراسة الشاملة لمختلف آيات القرآن أنّ نوعَي الجمل الإنشائيّة والإخباريّة موجودان معًا في القرآن الكريم؛ فكما يبيّن هذا الكتاب صفات الله تبارك وتعالى، فهو يكشف الستار أيضًا عن حقائق عالم الوجود والدنيا والآخرة، وأحداث التاريخ، وحاضر الإنسان ومستقبله، وكذا سواه من الموجودات، وعن الظواهر والقوانين والسنن الثابتة التي تحكم مصير الإنسان والكون، وكذلك يستعمل صيغ الأمر والنهي والاستفهام على أنحائها، وكذا التمنّي والترجّي والنداء والقسم والشرط وأمثالها.

---

(1) نهج البلاغة، الرسالة 53، عهده (ع) إلى مالك الأشتر.

ولكنّ السؤال الذي يطرح ههنا هو:

إنّ هذه الجمل القرآنيّة -على تنوّع موضوعاتها واختلاف عباراتها- هل تحكي الواقع وترمي إلى الكشف عن حقائقه؟

أم أنّ غايتها الأساس هي تربية الإنسان غير مبالية بأن تكون موضوعاتها واقعيّة؟

أم أنّها تكتفي بأن يكون بعض موضوعاتها واقعيّة في حين يكون الغرض من بعضها الآخر هو الحثّ والترغيب على بعض الأعمال والغايات المحدّدة؟

وسنتناول الإجابة عن هذا السؤال ضمن محورَين منفصلين: القضايا القرآنيّة، والتعاليم القرآنيّة.

4-1- الإخبارات القرآنيّة وبيان الحقائق الخارجيّة (نفس الأمريّة)

هل ما تقوم به قضايا القرآن الإخباريّة من وصف للعالم، وحديث عن عمليّة الخلق، وعن الأحداث والظواهر الكونيّة، وما سيجري في يوم القيامة، هو ذو حقيقة ويمكن لنا من خلاله أن نحصل على معرفة؟ أم أنّه لا يهدف إلّا إلى تنبيه الإنسان، وبعث الحياة المعنويّة فيه، والانطلاق به نحو الخيرات؟

إذا نظرنا إلى القواعد والأدلّة العقليّة التي تثبت وجود الله تعالى والتوحيد وصفات الكمال، وتبيّن حقيقة الفعل الإلهيّ في الخلق، وإلى المنهج الواضح الذي يتّبعه القرآن في الاستدلال على مثل هذه الأمور، فلا شكّ في أنّ تلك القضايا تعمل على بيان حقائق عالم الوجود؛ فالله سبحانه وتعالى هو الخالق للكون والإنسان وفق الرؤية الاستدلاليّة الدينيّة، وقضيّة وجوده هي القضيّة الأساس في بناء المنظومة الدينيّة، وأمّا سائر الموجودات والظواهر فهي محدودة متغيّرة نسبيّة محتاجة ومفتقرة إلى

أسباب وشروط؛ وعليه، فإنّ العالم -بحكم العقل- هو قائم بموْجود لا يحدّه شيء، ثابتٍ، مطلقٍ، غنيٍّ، صمدٍ، تقوم به كافّة الموجودات[1]. ومن هنا فإنّ الدين -وجنبًا إلى جنب مع الفطرة- هو للإنسان ومع الإنسان مع بداية خلقه من قبل الله تعالى. وهكذا يتبيّن أنّ منشأ الحقائق في القضايا الدينيّة هو الحقائق النفس الأمريّة، وهي تعمل على بيان حقائق عن عالم الغيب والشهادة لها أثرها في الهداية إلى التوحيد.

ولكن لا يفوتنا في هذا المجال أن نشير إلى أمرين:

أ- **اختلاف أنواع الحقائق الخارجيّة**: إنّ واقع كلّ شيء -أو نفس أمره- متناسب مع حقيقة ذلك الشيء ونحو وجوده، كما إنّ وسيلة إثبات ذلك الشيء لا بدّ من أن تكون هي الأخرى متناسبة معه؛ ومن هنا كان من الخطإ أن نعتمد على الوسيلة والأدوات نفسيهما من أجل إثبات كافّة الحقائق، ولذا نكون قد جانبنا الصواب لو توقّعنا أن نرى بأعيننا تلك الملائكة التي كانت تقاتل الأعداء إلى جانب المؤمنين[2].

ب- **أهداف القرآن**: عند حديثنا عن واقعيّة القضايا الدينيّة لا ينبغي أن نتوهّم أنّ رسالة القرآن هي الكشف عن جميع شؤون الكون؛ بل علينا أن نسوق رؤيتنا في ذلك نحو الأهداف التي يقودنا إليها القرآن نفسه، والهدف الأسمى من نزول القرآن الكريم هو بلوغ التوحيد بكافّة أبعاده وشؤونه، والوقوف على حقيقة أنّ الإنسان والكون قائمان بذات الباري تعالى، وتحقيق الخضوع أمام ساحته المقدّسة. ويظهِر القرآن الكريم أنّ من مهامّه أن يقدّم للإنسان مجموعة من المعارف الحقيقيّة التي ليس له -لولا الوحي- أن يبلغها عن طريق العلوم التجريبيّة أو العقل البرهانيّ؛ وذلك كمعرفة حقيقة الكون والإنسان، ومعرفة المبدإ والمعاد وما يعبّر عنه

(1) انظر: مطهري، مقدمه اى بر جهان بينى توحيدى، ص22.

(2) سورة الأنفال: الآية 12.

بالرؤية الكونيّة، وكتوسيع وتعميق معارف الإنسان لكي ينتهي إلى حقيقة أنّ هذا الوجود لا ينحصر بعالم الشهادة هذا، وأنّه بجميع ما فيه لا يمثّل سوى ذرّة صغيرة إذا ما قيس بعالم الغيب المهيمن على هذا العالم والمحيط به. كما يهدف القرآن إلى أن يلقّن الإنسان أنّ ما يراه من الظاهر والمادّة ليس هو حقيقة وجوده، وإنّما هي في ذلك العالم الخفيّ الذي ينطوي عليه[1]. وهكذا نرى أنّ الرؤية الكونيّة التوحيديّة هي من أهمّ أهداف أنبياء الله عزّ وجلّ، ولذا ورد أنّ «معرفة الله أعلى المعارف»[2]. هذا كلّه هو معرفة، غير أنّها معرفة تمثّل الانطلاق نحو الهدف المطلوب، والوصول إلى الكمال المطلق في عالم الوجود.

واستنادًا إلى هاتين النقطتين، غدا واضحًا أنّ المدلول الأول للقضايا القرآنيّة هو تحقيق المعرفة والحكاية عن الواقع الخارجي، وذلك لتكون أساسًا ومحرّكًا عقديًّا يسوق الإنسان نحو هدفه الذي خلق من أجله في هذه الحياة.

4ـ2ـ التعاليم الدينيّة للقرآن والمصالح الواقعيّة في نفس الأمر

مضافًا إلى القضايا الإخباريّة للقرآن، نجد في مضامين الدين الإسلاميّ والنصّ القرآنيّ قسمًا آخر يتمتّع بأهميّة خاصّة، وهو يتمثّل بالتعاليم والواجبات والمحرّمات العباديّة والأخلاقيّة، والمسائل الاقتصاديّة والحقوقيّة والاجتماعيّة التي تغطّي أنحاء علاقات الإنسان: مع الله، ومع نفسه، ومع بني جنسه، ومع الطبيعة. وتندرج الأوامر والنواهي أو الواجبات والمحرّمات الشرعيّة أعمّ من الأحكام العباديّة أو الواجبات الأخلاقيّة والاجتماعيّة وأمثالها تحت الإنشائيّات.

---

(1) انظر: مطهري، مسئله شناخت، ص167؛ مطهري، آشنايى با قرآن، ج4، ص184ـ187.

(2) ريشهري، ميزان الحكمة، ج4، ص155.

ولكن ما هي العلاقة بين هذه التعاليم وبين الواقع؟ وهل الأوامر الأخلاقيّة والإنشائيّة التي يتوفّر عليها الدين يمكن أن تفيد في تحصيل معرفة ما وأن تكون ناشئة عن الحقائق؟ أم أنّ هذا النوع من التعاليم هو محض اعتبار ولا صلة له أبـدًا بالواقع؟ هذا ما لا بدّ من دراسته دراسة مستوفية حسبما تسمح به قدرتنا.

5ـ العلاقة بين «ما ينبغي أن يكون» وبين «ما هو كائن»

طُرح بين الفلاسفة قديمًا ـوخصوصًا في فلسفة الأخـلاقـ بحث حول معايير الأحكام الأخلاقيّة، وأنّه ما هو المعيار في حسن أفعالٍ كالعدالة والصدق وأمثالهما، وفي قبح أخرى كالظلم والكذب ونظائرهما؟ وهل ثمّة حقيقة خارجيّة تسبّب كلا الحكمين؟ ولو لم يكن ثمّة حقيقة خارجيّة وراء الأفعال الحسنة فلماذا كانت كذلك؟

وكما تقدّم، دُرست هذه المسألة أول ما درست في مجال الواجبات والمحرّمات الأخلاقيّة وفلسفة القيم الأخلاقيّة، فطرحت أسئلة أساسيّة أخرى من قبيل: من أين نشأت الواجبات والمحرّمات الأخلاقيّة؟ وهل هي محض صدى لإحساساتنا؟ أم أنّ الضرورات الاجتماعيّة هي التي اقتضت جعلها؟ وهل العقل البشريّ هو الذي أوجدها أم أنّها نشأت عن مشيئة الله؟

ولكن ـكما هو ملاحظـ لم تبق هذه التساؤلات في دائرة الواجبات الأخلاقيّة؛ بل اتسعت لتشمل كافّة ما يصدر عن الإنسان من أفعال اختياريّة. ويمكن طرح هذا السؤال في صياغة أخرى أشمل وأوسع أنْ: ما هي العلاقة بين الجمل الإنشائيّة والحقائق الخارجيّة؟ وما هو منشأ الأنواع المختلفة للواجبات؟

ورغم أنّ الدراسة الفلسفيّة للقيم الأخلاقيّة شهدت وجهات نظر مختلفة، إلا أنّ ممّا يندر النزاع حوله أنّ ثمّة علاقةً ما بين الواجب والواقع

الخارجيّ، وإن سعى هيوم مؤخّرًا إلى التشكيك في ذلك. ومن هنا، كان على الذين فصّلوا في فلسفة الأخلاق بين الواجبات الأخلاقيّة والواقع، أن يبحثوا عن مبرّرات أخرى لهذه الواجبات؛ ففسّرها بعضهم في إطار المنهج التجريبيّ، واعتقد كانط بالعقل العمليّ وأنّ الإنسان يمتلك هذا النحو من المدركات بالفطرة، وذهب آخرون إلى أنّ الأمر الإلهيّ هو الواجب الأمّ الذي عنه تتولّد سائر الواجبات الأخلاقيّة[1]، في حين ذهب آخرون مذاهب أخرى[2].

ولتوضيح العلاقة بين الواجبات الأخلاقيّة والواقع، لا بدّ من الالتفات إلى أنّ المفاهيم الأخلاقيّة كالحسن والقبح ـ كصفتين للأفعال الاختياريّة للإنسان ـ هما من المعقولات الفلسفيّة، وبعبارة أخرى: من المفاهيم الانتزاعيّة ذات المنشإ لانتزاعها في الخارج. فالحسن الذاتيّ لأفعالٍ، والقبح الذاتيّ لأخرى هما أمران قائمان في ذوات تينك الطائفتين من الأفعال بعنوان المصلحة والمفسدة الخارجيّتين.

والمسألة الأخرى هي أنّه رغم وجود نظريّات عدّة في تحديد معنى الواجب أو «ما ينبغي»[3]، إلا أنّ أصحّها في مجال الواجبات والمحرّمات الأخلاقيّة هي نظريّة الضرورة المنطقيّة، وأنّ هذه المفاهيم هي من المفاهيم الانتزاعيّة. ولكنّ المراد بالضرورة هنا هو الضرورة التي تستفاد حين المقايسة مع أشياء أخرى. وبعبارة أخرى: هي الضرورة التي تكون بين العلّة ومعلولها، والتي بموجبها يتحقّق المعلول لمجرّد وجود علّته التامّة. ومن هنا فإنّ «ما ينبغي» في الجمل الأخلاقيّة تعني الضرورة بالقياس، أي ضرورة

---

(1) انظر: سروش، دانش وارزش، ص310 و311.

(2) انظر: معلمي، مبانى اخلاق در فلسفه غرب وفلسفه اسلامى، ص168ـ226.

(3) المصدر نفسه.

القيام بسلسلة من الأفعال الاختياريّة للوصول إلى الغايات الأخلاقيّة، وهي تكشف عن علاقة واقعيّة بين شيئين[1].

ويرتكز التحليل الاستدلاليّ لـ «ما ينبغي» في مثل هذه الموارد إلى مقدّمتين:

أنتم تبحثون عن سعادتكم (صغرى).

وكلّ من يبحث عن سعادته، فمن الضروريّ أن يقوم بالأعمال الصالحة (كبرى).

من الضروريّ لكم أن تقوموا بالأعمال الصالحة (نتيجة).

ومن الواضح أنّ كافّة هذه المقدّمات تكوينيّةٌ ومن الحقائق الخارجيّة؛ فالبحث عن السعادة عند كلّ إنسان، وعلاقة العليّة بين السعادة والقيام بالعمل الصالح هما مقدّمتان منتزعتان من الواقع الخارجي، والنتيجة هي الأخرى حقيقة تكوينيّة[2].

وهكذا يمكن أن نصل إلى تلك النتيجة عبر قياس استثنائي اتصالي أيضًا فنقول:

إن كنتم تريدون سعادتكم فلا بدّ لكم من العمل الصالح (شرطيّة).

ولكنّكم تريدون سعادتكم (حملية).

إذن، فلا بدّ لكم من العمل الصالح (نتيجة).

ويجدر هنا التنبيه إلى أنّ الوجود في اصطلاح الفلاسفة هو من

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص219؛ اليزدي، بنياد أخلاق: روشى نو در آموزش فلسفه أخلاق، ص78.

(2) مدرسي، فلسفه اخلاق، ص283.

الكمال، والعدم من النقصان؛ ولذا فإنّ المنافع الوجوديّة للإنسان تسمّى كمالًا. فالكمال الاختياريّ للإنسان يطلق على مراتب من الوجود يمكنه أن يبلغها باختياره، وهي نوع خاصّ من الحقائق الخارجيّة، والعلاقة بين سلوكنا وبين هذه الحقائق أيضًا هي واقعيّة كالعلاقة بين سائر الظواهر في ما بينها. وعلى ضوء هذا الاصطلاح فإنّ الكمال أو السعادة الإنسانيّين هما مطلوبان بالذات للإنسان، والأفعال التي تؤدّي إليهما هي مطلوبة بالتبع[1]. وعلى هذا، ولأنّ المفروض هو أنّ الهدف النهائيّ للأخلاق واضح (وهو بلوغ الكمال والسعادة)، وهو مطلوب للجميع، فلا ضرورة للتصريح به.

وحيث إنّ «ما ينبغي وما لا ينبغي» يحكيان عن علاقة واقعيّة بين الفعل الاختياريّ والكمال المطلوب للإنسان، وحيث اعتقدنا أنّ مفهومي الحسن والقبح هما من المفاهيم الفلسفيّة ويشيران إلى ذلك النوع من العلاقة بين الفعل والكمال النهائي، فلا بدّ من أن تكون القضيّة الأخلاقيّة هي الأخرى من قبيل الجمل الخبريّة وتحكي عن الحقيقة نفسها في نفس الأمر؛ وعليه، فهي تقبل الاتّصاف بالصدق والكذب. وفي الواقع رغم أنّ الأحكام الأخلاقيّة إنشائيّة في ظاهرها، غير أنّها من حيث حكايتها عن الواقع وكشفها له لا تختلف عن أحكام العلوم التجريبيّة. والفارق الوحيد هو في القيود الخاصّة التي يتّخذها الحكم الأخلاقيّ لنفسه. فملاك الصدق والكذب في القضايا الأخلاقيّة هو تأثيرها أو عدم تأثيرها في الوصول إلى الأهداف المرجوّة، تمامًا كما إنّ ملاك الصدق والكذب في القضايا التجريبيّة والمنطقيّة والفلسفيّة هو التطابق وعدمه مع واقع كلّ منها في الواقع ونفس الأمر.

ومن هنا فإنّ مفردة «ما ينبغي» في القضايا الأخلاقيّة هي ضرورة فلسفيّة، بمعنى أنّ الصفات والفضائل الأخلاقيّة تقتضي في ذاتها تحقّق

---

(1) اليزدي، فلسفه اخلاق، ص283.

الكمال. فالخلفيّة التي تستند إليها القيم الأخلاقيّة هي علاقة العليّة الواقعيّة بين الفعل الأخلاقيّ الاختياريّ للإنسان وبين الكمال الإنسانيّ[1].

دراسة لما هو أوسع من الواجبات الأخلاقيّة

وكما تقدّم في بداية هذا البحث، فإنّ العلاقة بين ما ينبغي وبين ما هو كائن هي أوسع من الواجبات الأخلاقيّة. وبعبارة أخرى: إنّ متعلّقات الأوامر والنواهي في الأفعال الإنسانيّة مختلفة؛ ومن هنا يمكن القول إنّ مناشئها مختلفة أيضًا.

والسؤال الذي يمتاز بمزيد من العموم والكليّة هنا هو الآتي: ما هو ملاك ومعيار الأوامر والنواهي الشرعيّة؟ وما هي العلاقة بين هذه الأوامر والنواهي التي يكلّف بها المكلّفون وبين نتائجها؟ هل هي علاقة اعتباريّة وضعيّة؟ أي هل هي شبيهة بالعقود التي تجري في المجتمعات بأن يُجعل بإزاء بضع ساعات من العمل مبلغ معيّن من المال كأجرة، فهل الله تعالى جعل كذلك أجرًا معيّنًا مقابل الصلاة يمكن تغييره؟ أم أنّ العلاقة بين واجبات الشريعة وأعمال الإنسان وبين نتائجها هي علاقة تكوينيّة على أساس قانون العليّة؛ فكما إنّ مراعاة الضوابط العامّة للصحّة والابتعادِ عن السموم والآفات والجراثيم تحقّق سلامة الإنسان البدنيّة، فهل الواجبات والمحرّمات الشرعيّة هي كذلك تكشف عن علاقة خارجيّة ومصالح ومفاسد واقعيّة، ولا تتحقّق سلامة الإنسان وسعادته إلا بالعمل بها؟

وهنا رغم أن ثمّة من يرى أنّ المصلحة والمفسدة هما في نفس الأمر والنهي الإلهيّين، إلا أنّ الأدلّة العقليّة والنقليّة تفيد أنّ تلك الأوامر والنواهي ناشئة عن مجموعة من العلاقات الخارجيّة. ولا شكّ في أنّ هذه العلاقات

---

(1) انظر: خسرو پناه، «رابطه دين واخلاق از ديدگاه استاد مصباح»، مجلة: كتاب نقد، العدد 32، ص22ـ40.

نشأت في مرحلة سابقة عن السنّة الإلهيّة في كيفيّة خلق الإنسان وسيره التكامليّ في الحياة. وقد ذكر القرآن الكريم عند ترغيبه في العدالةِ المصلحةَ الذاتيّة أو الحكمة التي تتضمنّها فقال: ﴿ ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰ ﴾[1]، وكذلك عند ترغيبه في إقامة الصلاة بيّن دورها في تقرّب الإنسان من الله والذي هو نوع من حِكَم هذا الحُكم فقال: ﴿ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ ﴾[2].

وهكذا يرى القرآن في موضوع نتائج الأعمال أنّ ثمّة ارتباطًا عميقًا ومدهشًا بين أفعال الإنسان ونتائجها، يتمثّل بعلاقة العليّة؛ بل قد يبيّن علاقة أشدّ وأنّ النتائج هي عين الأعمال؛ قال تعالى: ﴿ مَنۡ عَمِلَ صَٰلِحٗا مِّن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤۡمِنٞ فَلَنُحۡيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةٗ طَيِّبَةٗ ﴾[3]، ﴿ وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرۡهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٖ ﴿٣٤﴾ ... هَٰذَا مَا كَنَزۡتُمۡ لِأَنفُسِكُمۡ فَذُوقُواْ مَا كُنتُمۡ تَكۡنِزُونَ ﴾[4]. وهكذا يقول حول الآثار الدنيويّة لأفعال الإنسان على الطبيعة: ﴿ ظَهَرَ ٱلۡفَسَادُ فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِ بِمَا كَسَبَتۡ أَيۡدِي ٱلنَّاسِ ﴾[5].

يقول أحد الفلاسفة المسلمين المعاصرين حول منشإ الواجبات الأخلاقيّة:

ولكنّ الرأي الصحيح هو أنّ مثل هذه العبارات لا تدلّ مباشرة على الرغبة والمطلوبيّة، وإنّما قيمة الشيء ومطلوبيّته تفهم بالدلالة الالتزاميّة ومفادها الأصليّ هو بيان علاقة العليّة، تلك العليّة القائمة بين الفعل والهدف في الأخلاق والقانون. فمثلًا عندما يقول القانونيّ: يجب معاقبة

---

(1) سورة المائدة: الآية 8.

(2) سورة طه: الآية 14.

(3) سورة النحل: الآية 97.

(4) سورة التوبة: الآيتان 34 و35.

(5) سورة الروم: الآيتان 41.

المجرم فهو وإن لم يذكر الهدف من وراء هذا الفعل، لكنّه في الواقع يريد أن يبيّن العلاقة بين العقوبة وأحد أهداف القانون وهو الأمن الاجتماعيّ.

وكذا عندما يقول مربّي الأخلاق: يجب ردّ الأمانة لصاحبها فإنّه يريد أن يبيّن في الحقيقة علاقة هذا الفعل بالهدف من الأخلاق، وهو الكمال النهائي للإنسان أو السعادة الأبديّة.... إذن فمفهوم الواجب الأخلاقيّ والقانونيّ في الواقع من قبيل المعقولات الثانية الفلسفيّة[1].

ومن خلال البيان المتقدّم غدا واضحًا أنّ أساس الواجبات والمحرّمات الشرعيّة هو تلك الضرورات العقليّة الكاشفة عن ارتباط حقيقيّ بين الحقائق التي يكتشفها الإنسان عن طريق العقل، وليست العلاقة علاقة تواضع واعتبار. ومن هنا فإنّ بين فعل الإنسان ونتيجته علاقة الضرورة العليّة-المعلوليّة؛ فإذا ما نظرنا إلى وجود المعلول لا بدّ من أن تكون علّة في البين؛ فثمّة علاقةٌ حقيقيّة بين الوقائع تدعى في الاصطلاح الفلسفيّ الضرورة بالقياس إلى الغير.

وحيث إنّ الأوامر والنواهي الشرعيّة تنشأ عن مصالح ومفاسد واقعيّة، فهي تشكّل بشروطها الخاصّة -كامتثالها بنيّة القربة- عاملًا مساعدًا في تحصيل الكمال الوجوديّ للإنسان، وهي تشبه -في النتيجة- تلك العلاقة بين تناول الطعام والإحساس بالشبع. فمفاد الأوامر الشرعيّة هو أنّ الإنسان المختار لو أراد أن يبلغ الكمالات المعنويّة وأن يرقى إلى مراتب الوجود الرفيعة، فلا بدّ له من أن يهيّئ الظروف والأسباب بما يملك من علم واختيار. وتمتاز هذه الأوامر والنواهي الشرعيّة بأنّ الكشف عن العلاقة بين الأفعال والنتائج فيها هو من خلال العقل البيّن أو الوحي القطعيّ؛ وذلك لأنّ مصدرها هو محيط بأسرار وجود الإنسان ومصالحه الواقعيّة.

---

(1) اليزدي، آموزش فلسفه، ج1، ص180 و181. (وفي الترجمة العربيّة: **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، ص191).

ومن هنا، وبالالتفات إلى العلاقة التي بين التكاليف الدينيّة وبين الحقائق الخارجيّة لعالم الوجود، يمكننا أن ندرك الدور المعرفيّ للتعاليم الدينيّة والأوامر والنواهي الإلهيّة.

6ـ التصريح بالدور الثنائي (المعرفيّ-التربويّ) في القرآن

ثمّة آياتٌ قرآنيّة تصرّح بأنّ هذا الكتاب السماويّ يهدف إلى غايات تعليميّة ومعرفيّة ترتبط بإصلاح تصوّرات الإنسان حول حقائق العالم، وأنّه يهدف في الوقت نفسه إلى إصلاح الناس وتزكية نفوسهم وترغيبهم في حيازة الكمالات ومراتب الوجود الرفيعة:

﴿ هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ ﴾[1].

وقد عُدّ كلٌّ من التزكية وتعليم الكتاب والحكمة هدفًا لرسالة النبيّ (ص) في كثير من الآيات، وأشير فيها إلى أنّ ذلك يتمّ من خلال القرآن:

﴿ لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ ﴾[2].

وفي هذا السياق جاء قوله تعالى:

﴿ كَمَآ أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْكُمْ ءَايَـٰتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا۟ تَعْلَمُونَ ﴾[3].

---

(1) سورة الجمعة: الآية 2.

(2) سورة آل عمران: الآية 164.

(3) سورة البقرة: الآية 151.

7ـ صفات القرآن

لا شكّ في أنّ صفات الأشياء تعكس أدوارها؛ ومن هنا فإنّ الصفات التي وَصَف بها ذلك الكتاب السماويّ نفسه تساعدنا على معرفة ذينك النوعين من مزاياه: تلك التي لها صلة بالمعرفة، والأخرى ذات الصلة بالهداية. ففي بعض المواضع يسمّي القرآنُ نفسَه والوحيَ الإلهيَّ النازل على النبيّ بـ «العلم»[1]:

﴿ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ ﴾[2].

كما نجده يطلقُ على نفسه صفاتٍ وأسماء أخرى كالفرقان والفصل:

﴿ تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَـٰلَمِينَ نَذِيرًا ﴾[3].

﴿ إِنَّهُۥ لَقَوْلٌ فَصْلٌ ۝١٣ وَمَا هُوَ بِٱلْهَزْلِ ﴾[4].

﴿ قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْـَٔايَـٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾[5].

وكذلك وصف نفسه بالنور والكتاب المنير:

﴿ مَا ٱلْكِتَـٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَـٰنُ وَلَـٰكِن جَعَلْنَـٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ ﴾[6].

﴿ قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَـٰبٌ مُّبِينٌ ﴾[7].

---

(1) انظر: الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، ج1، ص422.

(2) سورة البقرة: الآية 145؛ سورة الرعد: الآية 37.

(3) سورة الفرقان: الآية 1.

(4) سورة الطارق: الآيتان 13ـ14.

(5) سورة الأنعام: الآية 97.

(6) سورة الشورى: الآية 52.

(7) سورة المائدة: الآية 15.

وسمّى نفسه أيضًا بـ «**البصائر**» والتي تعني البراهين والحجج[1] في تكوين الرؤية:

﴿ هَٰذَا بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ وَهُدًى ﴾[2].

وقد عدّ «**البرهان**» و«**البيّنة**» و«**الهدى**» من صفات القرآن:

﴿ فَقَدْ جَآءَكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَهُدًى ﴾[3].

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُم بُرْهَٰنٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا ﴿١٧٤﴾ ... وَيَهْدِيهِمْ إِلَيْهِ صِرَٰطًا مُّسْتَقِيمًا ﴾[4].

وكذلك أطلق على القرآن على نفسه في مقام آخر أنّه: ﴿ غَيْرَ ذِى عِوَجٍ ﴾ فهو غير ذي ميل عن الحقّ؛ بل مستقيم موصل إليه[5]: ﴿ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ ﴾[6]. كما سمّيَ القرآن بـ «الذكر» و«الذكرى» و«التذكرة» و«الموعظة» و«البشير والنذير»:

﴿ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَٰلَمِينَ ﴾[7]، ﴿ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرَىٰ لِلْعَٰلَمِينَ ﴾[8]، ﴿ كَلَّآ إِنَّهُۥ تَذْكِرَةٌ ﴾[9]، ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ ﴾[10]، ﴿ بَشِيرًا وَنَذِيرًا فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ ﴾[11].

---

(1) انظر: الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، ج4، ص790.

(2) سورة الأعراف: الآية 203.

(3) سورة الأنعام: الآية 157.

(4) سورة النساء: الآيتان 174 و175.

(5) انظر: الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، ج8، ص775.

(6) سورة الزمر: الآية 28.

(7) سورة ص: الآية 87.

(8) سورة الأنعام: الآية 90.

(9) سور المدّثر: الآية 54.

(10) سورة يونس: الآية 57.

(11) سورة فصّلت: الآية 4.

إنّ المعاني المشتركة للآيات التي ذكِرت تبيّن من جهة رسالة القرآن وما يمتاز به من كشفٍ عن الحقائق وإفادةٍ للمعارف، كما تبيّن من جهة أخرى دوره في هداية الإنسان وتوجيهه. فمن الصفات الذاتيّة للقرآن الكريم أنه «بيان»، «علم»، «مزك»، «حكيم»، «قول فصل»، «نور»، «بصيرة»، «بيّنة»، «هادٍ»، «غير ذي عوجٍ»، «تذكرة» و«موعظة». وكما إنّ هذه الصفات هي صفات كتاب الله ككلّ، فهي صفات لكلّ جزء منه أو آية.

ومن هنا، وبملاحظة ما تقدّم من آيات تتناول صفات القرآن، يمكننا أيضًا أن نصل إلى النتيجة الآتية:

إنّ تقديم تصوّر عن الواقع من جهة، وتقديم برنامج خاصّ[1] لتحقيق حركة معنويّة تكامليّة ترتقي بالإنسان في مراتب الوجود من جهة أخرى، هما ميزتان لا تنفكّان عن كافّة جمل القرآن إخباريّة كانت أو إنشائيّة. غير أنّ الجمل الإخباريّة تمتاز بأنّها تعرض التصوّر والرؤية الكونيّة بشكل مباشر، في حين أنّ رسالتها في بيان البرنامج العمليّ هي غير مباشرة. أما القضايا الإنشائيّة والتعاليم الدينيّة فإنّ برنامجها العمليّ واضح ومباشر، في حين أنّ بيان الحقائق الخارجيّة التي تمثّل المنشأ أو الغاية لهذا البرنامج هي أمر غير مقصود بذاته بل بنحو غير مباشر.

وبالالتفات إلى ما تقدّم ندرك السبب في أنّا لا نجد أحدًا من علماء المسلمين الماضين قد شكّك في قيمة القرآن من حيث بيانه للواقع وتقديمه رؤية حقيقيّة عنه؛ وذلك أنّ القرآن قائم على «الحق» والحقّ هو الواقع.

8ـ الدور التوليفيّ في نوعي الجمل القرآنيّة

إنّ أسلوب القرآن في بيان طريق الهداية التوحيديّة هو ـكما تقدّمـ

---

(1) يطلق الأستاذ مطهري على هذا البعد: «الرؤية الكونيّة القرآنيّة والبرنامج العمليّ». (انظر: مطهري، آشنايى با قرآن، ج1، ص35).

أسلوب توليفيّ يزاوج بين نوعي القضايا؛ فمن وجهة نظر منطقيّة ولغويّة، ثمّة آيات إنشائيّة، سواء تضمّنت أمرًا أو نهيًا أو استفهامًا أو ما شابه ذلك، وثمّة آيات خبريّة، إنْ عن الماضي أو الحاضر أو المستقبل. وأما من وجهة نظر تفسيريّة ودلاليّة فإنّ كافّة الآيات القرآنيّة تؤدّي نوعين من الأدوار سواء في ذلك الإخباريّ منها أو الإنشائيّ، وهذان الدوران هما: الدور المعرفيّ، والدور التوجيهيّ. وسنعرض في ما يأتي لنماذج منهما:

الجمل الخبريّة

تتناول الجمل الخبريّة في آيات القرآن موضوعات مختلفة واسعة النطاق؛ فهي تبدأ بالذات الإلهيّة وأسمائها وأفعالها، وتمرّ بعالم الغيب والملكوت، لتنتهي إلى عالم المادّة والظواهر السماويّة الصغيرة أو الكبيرة. ولكن يمكن أن نزعم أنّ كافّة المفسّرين المسلمين متّفقون على أنّ هدف هذا النوع من الآيات هو تحقيق رؤية ومنهج توحيديّ، لا محض رؤية أنطولوجيّة أو علميّة مما يتضلّع به الفلاسفة والعلماء. وتتجلّى هذه الحقيقة بالتأمل في سياق الآيات والنسق القرآنيّ، وسنتناول الآن بعض العيّنات من ذلك:

الحديث عن ذات الله: ﴿ هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ﴾[1]؛

التوحيد الأفعالي: ﴿ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ﴾[2]؛

السنن الإلهيّة: ﴿ وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ ﴾[3]؛ ﴿ وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّقَوْا۟ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا۟ فَأَخَذْنَٰهُم بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ ﴾[4]؛

---

(1) سورة الحشر: الأيتان 23 و24.

(2) سورة الإنسان: الآية 30؛ سورة التكوير: الآية 29؛ سورة الأنفال: الآيتان 10 و17.

(3) سورة إبراهيم: الآية 7.

(4) سورة الأعراف: الآية 96.

السماوات: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِي رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٖ تَرَوْنَهَا ... ﴿٢﴾ ... إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوْمٖ يَتَفَكَّرُونَ ﴾[1]؛

مراحل تكوّن الإنسان: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٖ مِّن طِينٖ ﴾[2].

وبعد التمهيد ببيان هويّة الإنسان: ﴿ وَنَفْسٖ وَمَا سَوَّىٰهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ﴾، يقول تعالى مخبرًا: ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ﴾[3].

فكما هو واضح، ظاهرُ هذه الجمل التي تتضمّنها الآيات الشريفة هو الإخبار، لكنّ الروح التي تحكمها هي روح دعوة تلامس أعماق الروح الإنسانيّة، وتسير بها نحو عالم من النزاهة والصفاء من كلّ ما يلوّثها. وبعبارة أخرى: تتضمّن الآيات الشريفة نوعين من الأفعال: التزكية والتدسية، وما يترتّب عليهما من نتائج: الفلاح والخسران، وذلك لتوقظ فطرة الغافلين.

الحديث عن قصّة بلعم بن باعوراء: ﴿ وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱلَّذِيٓ ءَاتَيْنَٰهُ ءَايَٰتِنَا فَٱنسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ ٱلشَّيْطَٰنُ فَكَانَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ ﴿١٧٥﴾ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَٰهُ بِهَا وَلَٰكِنَّهُۥٓ أَخْلَدَ إِلَى ٱلْأَرْضِ وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُۚ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ ٱلْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثۚ ذَّٰلِكَ مَثَلُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَاۚ فَٱقْصُصِ ٱلْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾[4].

أحداث الساعة وأشراطها: ﴿ إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَتْ ﴿١﴾ وَإِذَا ٱلْكَوَاكِبُ ٱنتَثَرَتْ ﴿٢﴾ وَإِذَا ٱلْبِحَارُ فُجِّرَتْ ﴿٣﴾ وَإِذَا ٱلْقُبُورُ بُعْثِرَتْ ﴿٤﴾ عَلِمَتْ نَفْسٞ مَّا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ ﴾[5].

---

(1) سورة الرعد: الآيتان 2ـ3.

(2) سورة المؤمنون: الآية 12.

(3) سورة الشمس: الآيتان 9 و10.

(4) سورة الأعراف: الآيتان 175ـ176.

(5) سورة الانفطار: الآيات 1ـ5.

مشهد القيامة ومصائر المحسنين والمسيئين: ﴿ هَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ ٱلْغَٰشِيَةِ (١) وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَٰشِعَةٌ (٢) عَامِلَةٌ نَّاصِبَةٌ (٣) تَصْلَىٰ نَارًا حَامِيَةً (٤) تُسْقَىٰ مِنْ عَيْنٍ ءَانِيَةٍ (٥) لَّيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِن ضَرِيعٍ (٦) لَّا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِن جُوعٍ (٧) وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاعِمَةٌ (٨) لِّسَعْيِهَا رَاضِيَةٌ (٩) فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ (١٠) لَّا تَسْمَعُ فِيهَا لَٰغِيَةً (١١) فِيهَا عَيْنٌ جَارِيَةٌ (١٢) فِيهَا سُرُرٌ مَّرْفُوعَةٌ ﴾[1].

وكما تقدّم، فإنّ الهيئة النحويّة والمنطقيّة التي صيغت هذه الجمل في قالبها هي هيئة خبريّة، والأسلوب اللغوي المباشر الذي يشاهد فيها هو أسلوب الحكاية والإخبار والكشف للمخاطب عن بعض الحقائق، لكنّ الهدف النهائيّ من تلك الأخبار ليس تقديم المعلومات للمخاطب، فليست المعرفة هنا لأجل المعرفة؛ بل هي وسيلة للتغيير في السلوك بما يتناسب وتلك المعرفة، وإيجاد الدافع في نفس الإنسان لتحقيق التكامل المعنويّ.

الجمل الإنشائيّة

وهذه المجموعة من الجمل القرآنيّة هي أيضًا في قالب الدعوة أو الأمر والنهي الصريحين أو الاستفهام. فقد يقتصر الله تعالى في الأوامر والنواهي على مجرّد الدعوة الصريحة قائلًا: ﴿ وَقُولُوا۟ لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾[2]، وقد يبيّن إلى جانب ذلك الحكمة من الدعوة: ﴿ إِنَّنِىٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدْنِى وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِىٓ ﴾[3]، وأحيانًا يستند في التوحيد في العبادة إلى حقيقة التوحيد في الربوبيّة: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ ﴾[4].

---

(1) سورة الغاشية: الآيات 1ـ13.

(2) سورة البقرة: الآية 83.

(3) سورة طه: الآية 14.

(4) سورة الأنبياء: الآية 25.

وتوجد جمل إنشائيّة أخرى كالاستفهاميّة، وهي وإن كانت في ظاهرها استفهامًا غير أنّها تتضمّن الإخبار والبعد التوجيهيّ؛ كقوله تعالى: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴾[1].

﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّن نَّزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِن بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ۚ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾[2].

﴿ قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَن يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَن يُدَبِّرُ الْأَمْرَ ۚ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ ۚ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴾[3].

﴿ قُلْ هَلْ مِن شُرَكَائِكُم مَّن يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ۚ قُلِ اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ۖ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ ﴾[4].

وهكذا تطالعنا خصوصيّتا المعرفة والحثّ على التكامل المعنويّ في كافّة الاستفهامات القرآنيّة، حتّى تلك التي تبدو في ظاهرها ذات بعد شخصيّ؛ كقوله تعالى: ﴿ أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ﴿١﴾ وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ ﴿٢﴾ الَّذِي أَنقَضَ ظَهْرَكَ ﴿٣﴾ وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ ﴿٤﴾ فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ﴿٥﴾ إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ﴿٦﴾ فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ ﴿٧﴾ وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَارْغَب ﴾[5].

فخطابات هذه السورة كما يتّفق المفسّرون تمثّل حوارًا شخصيًّا مع النبيّ الأكرم (ص)، وتتناول حالاته ورعاية الله له، مما يجعلها سيرة ذاتيّة

(1) سورة العنكبوت: الآية 61.
(2) سورة العنكبوت: الآية 63.
(3) سورة يونس: الآية 31.
(4) سورة يونس: الآية 34.
(5) سورة الانشراح: الآيات 1ـ8.

لشخصيّة معيّنة، وتأريخًا لحدث خاصّ. ولكن ما هي الحكمة من الحديث عن هذا المقطع من حياة النبيّ في القرآن الكتاب الخالد؟

وبالتأمّل في المقاطع المختلفة لهذه الآيات يتّضح جيّدًا أنّ المحور الأساس والمبدأ الخالد الذي ترمي إليه السورة وتتمحور حوله مضامين آياتها، هو أنّ على الإنسان أن يُتعِب نفسه في الله -بعبادته ودعائه- ويرغب فيه ما دام الأمر إليه لا غير[1]، وكل ما سواه مؤتمر بأمره عامل بمشيئته.

ونرى الأمر نفسه في آيات أخَر: ﴿أَلَمْ نُهْلِكِ الْأَوَّلِينَ (١٦) ... كَذَٰلِكَ نَفْعَلُ بِالْمُجْرِمِينَ (١٨) ... أَلَمْ نَخْلُقكُّم مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ (٢٠) ... أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا﴾[2].

﴿قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَا إِلَّا إِحْدَى الْحُسْنَيَيْنِ﴾[3].

﴿وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكَفُورَ﴾[4].

﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ﴾[5].

9- النظرة الوظيفيّة إلى القصص القرآنيّ

تقدّم أنّ إخبارات القرآن في الموضوعات المختلفة تحكي عن حقائق خارجيّة. إلا أنّ بعض الكتّاب من المسلمين طرح حول بعض قصص القرآن رؤية تنسجم مع النظرية الوظيفيّة. وقد نشأت هذه النظرة بين العرب مع طه حسين في كتابه الشعر الجاهليّ، ثمّ استمرّت مع أمين الخوليّ وتلامذته،

(1) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج20، ص317.

(2) سورة المرسلات: الآيات 16-25.

(3) سورة التوبة: الآية 52.

(4) سورة سبأ: الآية 17.

(5) سورة الصافات: الآية 95.

يقول أمين الخولي: «وبهذا التفريق بين العرضين الفنّي والتاريخيّ للحادثة والواقعة تبيّن في وضوح قريب أنّ عرض القرآن لأحداث الماضين ووقائع حياتهم، والحديث عن تلك الأحداث والأشخاص ليس إلا العرض الفنيّ الأدبيّ.. لا العرض التاريخيّ التحقيقيّ»[1].

وتأثّرًا بهذه الرؤية، وانطلاقًا من افتراض الاختلافات في الرواية المتكرّرة لإحدى الحوادث ـكما في قصّة موسى الواردة في بعض سور القرآن: (سورة طه: الآية 10[2]؛ سورة النمل: الآية 7[3]؛ سورة القصص: الآية 29)[4]ـ وكذا من افتراض الاختلاف بين ما يرويه القرآن وبين نتائج الدراسات التاريخيّة، فقد سعى بعض تلامذة الخوليّ إلى إثبات أنّ بعض القصص القرآنيّ إنما هو مطابق للمعايير الفنيّة، وإن كان مختلفًا عن الحقائق الخارجيّة، وذلك من خلال الدراسات الفنيّة الخاصّة التي أجروها على تلك القصص. لقد زعم هؤلاء أنّ تكرار القرآن لنقل حادثة تاريخيّة كقصّة موسى في الطور، يعني أنّه لم يكن يهدف إلى التأريخ لتلك الحادثة؛ بل هو يتصرّف في نقلها عند اللزوم.

ومن جهة أخرى، انتهى الخوليّ إلى الاعتقاد بأنّ القرآن لا يهدف إلى عرض تاريخيّ للأحداث، وإنّما منهجه أن يحكيها بما يتناسب مع المخزون

---

(1) الخطيب، القصص القرآني في منطوقه ومفهومه، ص276ـ280.

(2) ﴿ إِذْ رَءَا نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ ٱمْكُثُوٓاْ إِنِّيٓ ءَانَسْتُ نَارًا لَّعَلِّيٓ ءَاتِيكُم مِّنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى ٱلنَّارِ هُدًى ﴾.

(3) ﴿ إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِأَهْلِهِۦٓ إِنِّيٓ ءَانَسْتُ نَارًا سَـَٔاتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ ءَاتِيكُم بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَّعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ ﴾.

(4) ﴿ فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى ٱلْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِۦٓ ءَانَسَ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ نَارًا قَالَ لِأَهْلِهِ ٱمْكُثُوٓاْ إِنِّيٓ ءَانَسْتُ نَارًا لَّعَلِّيٓ ءَاتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ ﴾.

الذهني لأهل الكتاب وأساطيرهم، ولذا فلا مجال للمقارنة بين ما يحكيه القرآن وبين الواقع التاريخيّ[1]:

موقف القرآن من قصّة أصحاب الكهف موقف من لا يحكي الحقيقة التاريخيّة، وإنما يحكي أقوال اليهود التي قد تطابق الحقيقة وقد لا تطابقها، ومن هنا لا يصحّ أن يتوجّه أيّ اعتراض على هذه القصّة من حيث اختلافها مع الواقع؛ لأنّ تحقيق هذا الواقع ليس المقصود من القصّة في القرآن الكريم[2].

ويعتمد هذا الكاتب معياره الخاصّ بتقسيم القصص إلى ثلاثة ألوان: اللون التاريخيّ، واللون التمثيليّ، واللون الأسطوريّ، ثمّ يمثّل لكلّ نوع منها بنماذج. وهو يرى أنّ اللون التاريخيّ لا شكّ في وجوده في القرآن، وهو ذلك اللون الذي يدور حول الشخصيّات التاريخيّة من أمثال الأنبياء. كما لا شكّ في وجود اللون التمثيليّ الذي يقصد منه البيان والإيضاح أو الشرح والتفسير والذي لا يلزم منه أن تكون أحداثه من الحقائق، فقد يكتفى فيه بالفرضيّات والمتخيّلات. ومن وجهة نظره يعتمد هذا اللون على الفنّ بشكل كبير. ثمّ يعدّد الكاتب بعض نماذجه.

ثـمّ يذكر بعد ذلـك نماذج للّون التمثيليّ كقصّة حكم داوود بين المتخاصمين (سورة ص: الآيتان 21_22)[3]، قصّة الفارّ من الموت (سورة

---

(1) خلف الله، الفنّ القصصي في القرآن الكريم، ص20_61. وتجدر الإشارة إلى أنّ تحليل هذه الأنواع الثلاثة من القصص يشرع في الطبعة الجديدة من الكتاب (سينا للنشر، 1999) من ص152 ويستمر إلى ص210.

(2) المصدر نفسه، ص56.

(3) ﴿وَهَلْ أَتَىٰكَ نَبَؤُاْ ٱلْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُواْ ٱلْمِحْرَابَ ۝٢١ إِذْ دَخَلُواْ عَلَىٰ دَاوُۥدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُواْ لَا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغَىٰ بَعْضُنَا عَلَىٰ بَعْضٍ فَٱحْكُم بَيْنَنَا بِٱلْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَٱهْدِنَآ إِلَىٰ سَوَآءِ ٱلصِّرَٰطِ﴾.

البقرة: الآية 243)[1]، قصّة عزير (سورة البقرة: الآية 259)[2]، قصّة إبراهيم والطيور التي أحياها (سورة البقرة: الآية 260)[3] وقصّة قرباني قابيل وهابيل (سورة المائدة: الآيات 27ـ 31) [4] وأمثالها[5].

لكنّ هذا الكاتب لم يقدّم دليلًا مقنعًا على كون هذه القصص من اللون التمثيليّ، واكتفى بتأييد كلامه بكلام صاحب تفسير المنار، وأحيانًا بكلام الفخر الرازي والطبريّ والزمخشري، ومن الواضح أنّ كلامهم لا يمثّل دليلًا يستند إليه، لو سلّمنا بصواب نسبة هذا الرأي إليهم.

وخلاصة كلام هذا الكاتب حول القصص الأسطوريّة التي تعتمد على الخيال، هي أنّه ـ وبالاعتماد على الجوانب الفنيّة والأهداف التربويّة

---

(1) ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ ﴾.

(2) ﴿ أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِّلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾.

(3) ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾.

(4) ﴿ وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ (27) لَئِن بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ (28) إِنِّي أُرِيدُ أَن تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَٰلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ (29) فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ (30) فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْءَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَىٰ أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَٰذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْءَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ ﴾.

(5) المصدر نفسه، ص119ـ 121.

للقرآن- يظنّ أنّ القرآن إنما جاء بها مراعاة للثقافة السائدة في ذلك المجتمع.

وزعـم كتّاب مسلمون آخـرون أنّ الإسـلام لم يكن يعتني بصدق القصص وكذبها، وأنّ غايته الأساسيّة من ذكرها هو الدعوة الأخلاقيّة وهداية عامّة الناس. فلم تكن قصص الأنبياء وأصحاب الكهف وأمثالها في القرآن لنقل التاريخ وبيان عقائد النبيّ (ص)، ليلزم عن ذلك أنّا إن شككنا في صحّتها والعياذ بالله نكون قد شككنا في صدق الدعوة؛ بل كان المطلوب هو أن تستخلص من تلك القصص الشائعة بين الناس في ذلك الزمان العبر الأخلاقيّة لهداية الناس[1].

ونجد ما يشبه هذه الرؤية عند يونغ عالم النفس السويسري، حيث نقل عنه ذلك في ما يرتبط بقصص أصحاب الكهف والخضر وموسى وذي القرنين، وهو يراها تجسيدًا حسيًّا للولادة الجديدة والانبعاث بعد الموت الروحي[2].

نقد وتحليل

نتيجة هذا الكلام هي أنّ القرآن يتحدّث -وكحدّ أدنى في بعض مواضعه كقصص وتواريخ المجتمعات السالفة- بما يقتضيه الجوّ الفكريّ السائد عند مخاطبيه، وليس هو في مقام الحديث عن الحقائق الواقعيّة. وهذا مناقش من جوانب عدّة:

أولًا: ليست هذه الدعوى بالبديهيّة ولا بالوجدانيّة، كما إنّها لا تستند إلى دليل يقينيّ قاطع لا من العقل ولا من النقل؛ وبالتالي فهي دعوى بلا دليل.

(1) خواند مير، تاريخ حبيب السير، ص28-30.

(2) پورنامداراريان، رمز وداستانهاى رمزى در ادب فارسى، ص215-217.

ثانيًا: ومن جهة أخرى فإنّ القرائن والشواهد العقليّة والقرآنيّة تفيد أنّ القصص القرآنيّ هو تأريخ لحقائق واجهتها القرون الأولى وأنّ بيانها يهدف إلى أن يعتبر بها اللاحقون.

وشاهدنا الأول على ذلك هو أنّ تاريخ الأمم من وجهة نظر قرآنيّة هوَ مجرى للسنن الإلهيّة وللصراع بين الحقّ والباطل وعاقبته، ومن هنا فإن صحّ أنّ القرآن ليس من كتب التاريخ، إلا أنّ من الحقّ أيضًا أنّ منهج عرضه للقضايا التاريخيّة يرتكز إلى الوقائع الخارجيّة المخفيّة في أعماق تاريخ الإنسان في سبيل هداية الأمم اللاحقة.

والشاهد الثاني هو أنّ القرآن يصف نفسه بصورة عامّة بأنّه حقّ: ﴿ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِٱلْحَقِّ ﴾[1]، ويصف القصص الواردة فيه بأنّها حقّ أيضًا: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْقَصَصُ ٱلْحَقُّ ﴾[2]؛ فمن الواضح أنّ تأكيده على صفة الحقّ فيها هو لمواجهة التشكيكات التي كان يطرحها مخالفو النبيّ (ص).

فإذا قبلنا بأنّ القرآن كتاب الله الحقّ، وأنّه نزل للفصل بين الحقّ والباطل، فكيف يمكن أن نقبل بأنّه يحتوي على أمور غير حقّة لم تستخدم إلا كآلة لأغراض أخرى؟!

«ليس القرآن كتاب تاريخ ولا صحيفة من صحف القصص التخيليّة، وإنما هو ﴿وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ ﴿٤١﴾ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ﴾[3]، وقد نُصَّ في آيات جمّة على أنّه كلام الله سبحانه، وأنّه لا يقول إلا الحقّ، وأن ليس بعد الحق إلا الضلال، وأنّه لا يستعين للحقّ بباطل، ولا

(1) سورة آل عمران: الآية 108.
(2) سورة آل عمران: الآية 62.
(3) سورة فصلت: الآيتان 41_42.

يَستمدّ للهدى بضلال، وأنّه كتاب يهدي إلى الحقّ وإلى صراط مستقيم، وأنّ ما فيه حجة لمن أخذ به وعلى من تركه...

لسنا نريد هنا أنّ مقتضى الإيمان بالله ورسوله وبما جاء به رسوله أن ينفي عن القرآن أن يشتمل على باطل أو كذب أو خرافة، وإن كانت حقيقة الأمر هي ذلك. كما إنّ كلامنا لا يرمي إلى أنّ على كلّ إنسان سليم العقل صحيح الفكر أن تخضع نفسه للقرآن بتصديقه ونفي كلّ خطإ وزلّة عنه، سواء في الوسائل المعرفيّة التي توسّل بها إلى مقاصده، أو في تلك المقاصد نفسها، وإن كان الواجب هو ذلك. وإنما نرمي إلى أنّه كتاب يدّعي لنفسه أنه كلام إلهيّ موضوع لهداية الناس إلى حقيقة سعادتهم، يهدي بالحقّ ويهدي إلى الحقّ؛ ومن الواجب على من يفسّر كتابًا هذا شأنه ويستنطقه في مقاصده ومطالبه أن يفترضه صادقًا في حديثه، مقتصرًا على ما هو الحقّ الصريح»[1].

وعلاوة على ذلك لا بدّ من الالتفات إلى أنّ الحقيقة لا تنحصر في المظاهر الماديّة، وخوارق العادات لا يمكن أن تؤطّر بأطر القواعد العلميّة التجريبيّة، ومن ذلك حقائق هذا العالم التي لا يمكن أن نخرجها عن كونها حقائق لمجرّد أنّها صيغت بأسلوب فنّي؟ أفلا يمكن أن تعرض الحقائق عرضًا فنيًّا؟ أولا يمكن أن تفيد اللغة الفنيّة حقائق؟

يقول السيّد قطب في ردّه على هذه التساؤلات:

وإني لأعجب لِمَ تنصرف كلمة «الفنّي» حتمًا إلى الخيال الملفّق، والابتداع الذي لا يسنده الواقع، والاختراع الذي يخرج عن المعقول؟

لماذا؟

---

(1) انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج7، ص165ـ167.

ألا يمكن أن تعرض الحقائق الواقعة عرضًا فنيًا وعرضًا علميًا؛ ثمّ تبقى لها في الحالتين صفتها الأساسيّة من الصدق والواقعيّة؟!

أَلِأنّ «هوميروس» كان يصوغ إلياذته وأوذيسته من الأساطير؟

أَلِأنّ كتّاب الرواية والأقصوصة والتمثيليّة في أوروبا لم يكونوا يتوخّون الوقائع الحقيقيّة في فنّهم الطليق؟!

إنّ هذا فنّ ولكنّه ليس الفنّ كلّه. فالحقيقة تصلح أن تعرض عرضًا فنيًّا كاملًا، وليس من العسير أن نتصوّر هذا، متى خلصنا لحظة من «العقليّة المترجِمة» التي نعيش بها، ومتى خلّصنا تصوّرنا من النماذج الغربيّة البحتة، ونظرنا إلى الاصطلاحات نظرة موضوعيّة شاملة.

ولنجرّد القرآن من كلّ قداسة دينيّة ثمّ لننظر إليه كمصدر تاريخيّ بحت، فماذا نجد؟ نجد أننا لا نملك كتابًا آخر ولا أثرًا تاريخيًّا آخر في تاريخ البشريّة كلّها توافرت له أسباب التحقيق العلميّ البحتة كما توافرت لهذا الكتاب... لا من الكتب المقدسة ولا من الكتب التاريخيّة ولا من الآثار التاريخيّة أيضًا، فالكتب المقدّسة الأخرى قد انقضت فترات طويلة بين حياة أصحابها وعصر تدوينها ولم ترو بالإسناد الذي روي به القرآن. والكتب التاريخيّة والآثار التاريخيّة لا ترتفع فوق مستوى الشبهات. ولا حادثة تاريخيّة واحدة في تاريخ البشريّة تعدّ يقينيّة يقينًا علميًّا خالصًا.

إذن لا تجور محاكمة القرآن ككتاب تاريخيّ بحت إلى أيّ كتاب تاريخيّ آخر، أو أيّ سند تاريخيّ ليس له من قوّة الثبوت ما لكتاب القرآن[1].

وأورد الشهيد مرتضى مطهّري كلامًا لبعض المحدَثين الذين يرون أنّ

---

(1) قطب، التصوير الفنّي في القرآن الكريم، ص255_259.

القصص القرآنيّ إنّما يهدف إلى العبرة لا إلى التأريخ، ومن هنا فلا فرق بين أن تكون أحداثها واقعيّة أو من نسج الخيال، تمامًا كما هو مشهود عند بعض الحكماء من كتابة القصص على ألسنة الحيوانات مثل كليلة ودمنة، ثمّ قال معلّقًا:

إنّ مثل هذا الكلام يبلغ الغاية في الضعف؛ فمن المحال أن يبيّن الأنبياء ـ وهم الذين منطق نبوّتهم الصواب ـ الواقع بأمر لا تحقّق له أو بأمر كاذب ولو كان على نحو التمثيل، ففي هذا العالم الكثير من أمثال ذلك من نصوص أدبيّة، سواء على ألسنة الحيوانات أو بالاعتماد على التمثيل، أما القرآن والنبيّ والأئمة ومن تربّى على هذا الدين فمن المستحيل أن يتوسّلوا بأمر غير مقدّس لأجل الوصول إلى هذا الهدف المقدّس، بأن يستخدموا أمرًا باطلًا لا حقيقة له ولو بنحو التمثيل.

ومن هنا فلا شكّ لدينا في أنّ كافّة القصص القرآنيّة هي عين الواقع، والقصّة التي ينقلها القرآن لا حاجة فيها إلى للرجوع إلى كتب التاريخ لتأييدها[1].

القرآن الكريم كتاب كامل ومحكم، ولأنه محكم ومعتمد على البرهان ومنسجم مع فطرة البشر وعقلهم فهو لا يأتيه الباطل؛ بل هو كتاب هداية للبشر على الدوام: ﴿ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ﴾[2]. وإذا ما عجزنا عن فهم شيء من كتاب الله فلا ينبغي أن نحمله على التمثيل الخياليّ والشعريّ؛ لأنّ الخيال الشعريّ لا يتلاءم مع كتاب الحكمة. إنّ القصص القرآنيّ ليس من صنع الخيال بل وقائع شهدها التاريخ، ولم يكن الهدف من ذكرها تسلية الناس، وإنما الوصول إلى النتائج الحقّة بغرض

---

(1) مطهري، سيرى در سيره نبوى، ص123 و124؛ مطهري، مجموعه آثار، ج9، ص16ـ100.
(2) سورة فصّلت: الآية 42.

تعليم الناس وهدايتهم وتزكيتهم، ولذلك يصف الله عزّ وجلّ قصصه في كتابه بأنّها حقّ: ﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱبْنَىْ ءَادَمَ بِٱلْحَقِّ﴾[1] كما يصفها بأنّها: ﴿أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ﴾[2].

ومن العجيب أن يستشهد خلف الله على مدّعاه من كون القرآن يحتوي على بعض القصص الأسطوريّة، بافتراء المشركين على القرآن ونسبتهم إياه إلى الأساطير حقدًا عليه، فهو لا يرى مفرًّا من القول بوجود أساطير في القرآن الكريم، ولا يتنافى ذلك في نظره مع أيّ نصّ قرآنيّ[3]!

مع أنّ أيّ عاقل يطّلع على الآيات التي أشار إليها خلف الله لا يشكّ في أنّها وردت في ذمّ المشركين ولجاجهم أمام كتاب الله، فمن باب المثال ما هي الآية من الآيات التي سنتلوها عليك والتي تمسّك بها هذا الكاتب تمثّل شاهدًا على وجود الأساطير؟!

﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ ۖ وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا ۚ وَإِن يَرَوْا۟ كُلَّ ءَايَةٍ لَّا يُؤْمِنُوا۟ بِهَا ۚ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوكَ يُجَٰدِلُونَكَ يَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾[4].

لكنّ الجميل في الأمر هو أنّ نصّ القرآن صريح في أنّ: ﴿لِّكُلِّ نَبَإٍ مُّسْتَقَرٌّ ۚ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾[5].

---

(1) سورة المائدة: الآية 27.

(2) سورة يوسف: الآية 3.

(3) خلف الله، **الفنّ القصصي في القرآن الكريم**، ص177.

(4) سورة الأنعام: الآية 25؛ كذلك انظر: سورة الأنفال: الآية 31؛ سورة النحل: الآية 24؛ سورة المؤمنون: الآيات 81ـ83؛ سورة الفرقان: الآيتان 5ـ6؛ سورة النمل: الآيات 67ـ68؛ سورة الأحقاف: الآية 174؛ سورة القلم: الآيات 10ـ15؛ سورة المطففين: الآيات 10ـ13.

(5) سورة الأنعام: الآية 67.

خلاصة

1ـ كان الهدف من هذا الفصل بيان الدورين المتلازمين: المعرفيّ والأخلاقي أو التعليمي والتربوي في لغة الخطاب القرآنيّ.

2ـ ولبيان هذا الهدف تمّت الإشارة إلى أنّ من أهمّ المسائل في هذا المجال التمييز بين الهدف النهائي والهدف المرحليّ للدين. فالهدف النهائي للأديان هو إيجاد تحوّل في وجود الإنسان، ولكن لا شكّ في أنّ ملاحظة هذه الغاية تستلزم نوعًا من المعرفة والاطلاع المنطقيّ على الحقائق الخارجيّة في العالم.

3ـ ومن جهة أخرى فإنّ الدين مركّب من قضايا وتعاليم، ودراسة مضامين النصوص الدينيّة يبيّن أنّ الدين مجموعة من القضايا النظريّة التوصيفيّة والتعاليم الأخلاقيّة. والجمل الدينيّة تنقسم بدورها إلى خبريّة وإنشائيّة، فالخبريّة هي التي تتناول حقيقة خارجيّة بشكل مباشر فتثبتها أو تنفيها. والأوامر والنواهي الإلهيّة هي من الإنشائيّات سواء كانت من الأحكام العباديّة أو التعاليم الأخلاقيّة والاجتماعيّة أو ما شابه؛ وعليه، فلا يمكن أن نجعل قضايا الدين مختصّة بالقضايا الإنشائيّة والوصايا الأخلاقيّة.

4ـ إنّ نوعي الجمل كليهما موجودان في القرآن الكريم سواء الإنشائيّ منها أو الخبريّ، والقضايا التوصيفيّة القرآنيّة لظواهر الكون تتحدّث عن واقعيّة تلك الظواهر. ومنشأ واقعيّة القضايا الدينيّة وفق هذه النظريّة هو الحقائق في الواقع ونفس الأمر، وقضايا الدين هي بيان لحقائق عالمي الغيب والشهادة، والتي يستند إليها الدين في هدايته التوحيديّة. إنّ التعاليم والوصايا والواجبات والنواهي العباديّة والأخلاقيّة والحقوقيّة والاجتماعيّة في القرآن والتي تستوعب أنواع العلاقات بين الإنسان وربّه وبني جنسه وسائر الموجودات تستند إلى الحكم الواقعيّة والمصالح الحقيقيّة الخارجيّة.

5ـ ولدراسة إمكان جعل الدين في إطار الأخلاق لا بدّ من دراسة العلاقة بين الدين والأخلاق. وثمّة نظريّات عدّة في هذا المجال، فمنهم من عدّهما شيئًا واحدًا، ومنهم من عدهما شيئين مستقلّين. منهم من رأى أنّ الأخلاق هي غاية الدين وأنّ الدين وسيلة لتحقيق الأخلاق، ومنهم من رأى أنّ العلاقة بينهما هي علاقة الكل والجزء، وأنّ الأخلاق جزء لا يتجزّأ من الدين. وسواء اعتبرنا أنّ الأخلاق جزء من الدين أو أنّها غاية له فلا يمكن أن نعدّها عين الدين؛ وعليه، فلا يمكن أن نأسر لغة الدين في سجن الإنشاء، ثمّ نحكم بأنّها لغة لا واقع وراءها. هذا مع غض النظر عن أنّ الواجبات الأخلاقيّة هي ذات أصول واقعيّة أيضًا.

6ـ وحول العلاقة بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون فإنّ النظريّة المقبولة هي التي ترى أنّ الواجبات والمحرّمات الأخلاقيّة هي بمعنى اللزوم أو الضرورة المنطقيّة والتي هي من المفاهيم الانتزاعيّة. لكنّها الضرورة التي لا تكون إلا بعد المقايسة إلى شيء آخر. وبعبارة أخرى: هي عين الضرورة والتلازم اللذين يقالان حين نسبة العلّة إلى معلولها، فحيث توجد العلّة التامّة يكون وجود المعلول ضروريًا أيضًا. وعليه، فإنّ «ما ينبغي» في الجمل الأخلاقيّة تعني الضرورة بالقياس، أي ضرورة القيام بمجموعة من الأفعال الاختياريّة للوصول إلى غايات أخلاقيّة، وهي تحكي عن علاقة واقعيّة بين أمرين.

7ـ وهكذا إذا نظرنا نظرة أكثر شمولًا فإنّ منشأ الواجبات والمحرّمات الشرعيّة أيضًا هو الحقائق الخارجيّة. فحيث إنّ هذه التكاليف تستند إلى مصالح ومفاسد واقعيّة، وهي بحسب الظروف الخاصة تشكل مقتضيًا لتحقيق الكمال الوجوديّ للإنسان، فيمكن أن نستفيد من الأوامر الأخلاقيّة والإنشاءات الدينيّة مدلولًا معرفيًّا واقعيًّا؛ وذلك أنّ أساس الواجبات والمحرّمات الشرعيّة هو الضرورات العقليّة نفسها، وهي تكشف عن ارتباط حقيقيّ بين الحقائق التي يكتشفها الإنسان بعقله، وليست مجرّد

اعتبار وجعل. ولذلك فإنّ بين الفعل الإنسانيّ ونتيجته علاقة عليّة ومعلوليّة، فإذا وجد المعلول فلا بدّ من أن العلّة موجودة. والحقّ أنّ هنا ارتباطًا خارجيًا بين الحقائق أنفسها وهو ما يسمّى حسب الاصطلاح الفلسفيّ بالضرورة (الضرورة بالقياس إلى الغير). وفي تعبير آخر: إنّ كلمة «يجب» أو «ينبغي» في القضايا الأخلاقيّة تعبّر عن وجوب فلسفيّ، والمراد أنّ الصفات والفضائل الأخلاقيّة تقتضي بذاتها تحقق الكمال، فخلفيّة القيم الأخلاقيّة هي علاقة العليّة الواقعيّة بين الفعل الأخلاقيّ الاختياريّ للإنسان وبين الكمال الإنسان.

8- يمكن أن نستفيد الدورين المعرفيّ والأخلاقيّ للقرآن من تصريحات الآيات القرآنيّة. فبعضها يذكر بوضوح أنّ لهذا الكتاب هدفًا تعليميًّا معرفيًّا يسعى إلى إصلاح تصوّرات الإنسان عن حقائق العالم، كما إنّ له هدفًا آخر يتمثّل في إصلاح الإنسان وترغيبه في السير نحو كماله.

8- الجمل الخبريّة في القرآن والتي تعمل على بيان الحقائق الخارجيّة تخبر عن الحقائق بشكل مباشر، أما الجانب الأخلاقيّ فيستفاد منها بشكل غير مباشر. في حين أنّ الجمل الإنشائيّة تفيد الدعوة والأمر والنهي والترغيب بالتكامل بشكل مباشر، ولكنّها تحكي عن الوقائع بشكل غير مباشر ويستفاد منها ذلك عن طريق الملازمة.

10- على الرغم من أنّ القرآن ليس كتاب تاريخ، فإنّ منهجه في عرض الحقائق التاريخيّة يعتمد على نقل ما خفي في أعماق تاريخ حياة الإنسان من أحداث لها بالغ الأثر في هداية الأمم اللاحقة وتصويب مسارها. وتوصيف كافّة آيات القرآن بأنّها حقّ وخصوصًا القصص القرآنيّ، لهو دليل على أنّها ذات بعد واقعيّ معرفيّ وليست ذات بعد وظيفيّ محض. يستند تأريخ الأحداث والقصص القرآنيّة إلى الحكمة من حياة الإنسان على الأرض. ومن وجهة النظر القرآنيّة التوحيديّة فإنّ تاريخ حياة الإنسان

هو مجرى للسنن الإلهيّة وللصراع بين الحقّ والباطل وما ينتهي إليه هذا الصراع.

اختبر معلوماتك

1ـ اشرح مصطلحي «المعرفيّ» و«الأخلاقي».

2ـ كيف يمكن لبيان نوعين من الأهداف نهائية ومرحليّة أن يساهم في إثبات معرفيّة الدعاوي الدينيّة؟

3ـ هل يختصّ الدين بمجموعة من التعاليم والوصايا؟ علل إجابتك.

4ـ ما هو الفارق الأساس بين الجمل الإنشائيّة والجمل الخبريّة؟

5ـ ما هي العلاقة بين الدين والأخلاق؟

6ـ هل يمكن أن نجعل الدين عين الأخلاق ونغضّ النظر عن الجانب المعرفيّ فيه؟

7ـ ادرس العلاقة بين «ما ينبغي أن يكون» وبين «ما هو كائن».

8ـ هل للواجبات الأخلاقيّة والشرعيّة أساس في الحقائق الخارجيّة؟

9ـ هل صرّح القرآن الكريم ببعده المعرفيّ الواقعيّ؟

10ـ لمَ لم يحالف التوفيق تلك النظرية التي تجعل القصص القرآني ذا بعد وظيفيّ محض؟

للبحث والتحقيق

1ـ اكتب تحقيقًا حول أنواع الجمل القرآنيّة وأدوارها المختلفة.

2ـ هل تنشأ الأحكام الشرعيّة من مصالح واقعيّة أم من مجرّد الأمر الإلهيّ؟

مصادر للمطالعة والبحث

1ـ أبو القاسم الخوئي، **البيان في تفسير القرآن**، ص410ـ413.

2ـ محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج1، ص374؛ ج4، ص111؛ ج5، ص269؛ ج7، ص165ـ167.

3ـ سيّد قطب، **التصوير الفنيّ في القرآن**، التصوير في القصّة، ص190ـ 258.

4ـ مدرّسي، **فلسفه اخلاق**، ص283.

5ـ مرتضى مطهرى، **سيرى در سيره نبوى**، ص123ـ126؛ **مجموعه آثار**، ج9، ص16ـ 100.

6ـ معلمي، **مبانى اخلاق در فلسفه غرب وفلسفه اسلامى**، ص168ـ 226.

7ـ عبد الحسين خسرو پناه، **دين واخلاق**، ص444ـ470.

الفصل الحادي عشر
تفسير إفادة المفاهيم القرآنيّة للمعرفة

الأهداف

- عرض آليّة ومنهج الاستدلال على إفادة معارف القرآن الكريم للمعرفة.
- بيان مبادئ وأصول منهجيّة البحث في المدّعيات الدينيّة للقرآن.
- استعراض الأدلّة على إفادة القضايا والتعاليم القرآنيّة للمعرفة.

مقدّمة

سلّط الفصل السابق الضوء على خاصّيتين من خصائص لغة الخطاب القرآنيّ: إفادتها للمعرفة، وتحقيقها للتربية. وكتتمّة لذلك الفصل، سندرس الآن باختصار المبادئ والأصول التي ترتكز إليها فكرة إفادة القرآن للمعرفة ومنهج البحث المختصّ بتلك الفكرة، وآليّة تفسيرها والاستدلالِ عليها. كما سندرس الأدلة التي تستند إليها. وبتعبير آخر، سنبحث في هذا الفصل عن المبادئ والمناهج والأدلّة التي يُمكننا من خلالها إثبات القضايا النظريّة للقرآن وتعاليمه العمليّة.

1- المبادئ النظريّة لإفادة القرآن للمعرفة

ما هي الفرضيّات أو المبادئ الثابتة التي يتسنّى لنا من خلالها الحديثُ عن إفادة القضايا والتعاليم القرآنيّة للمعرفة؟

وحسب الصورة التي اتضحت لنا إلى الآن، فإنّ الحكمة من نزول الأديـان التوحيديّة هي إحـداث التحوّل في حياة الإنسان اعتمادًا على الحقائق الخارجيّة للوجود؛ ومن هنا، فإنّ التفسير الاستدلاليّ لإفادة المعارف والتعاليم القرآنيّة للمعرفة يبتني على فرضيّات ومبادئ أساسيّة عدّة تتوفّر كلّ منها -بطبيعة الحال- على أدلّة إثباته الخاصّة:

1-1- الشمول الأنطولوجي

من المبادئ التي تعتمد عليها نظريّة إفادة المعارف والتعاليم القرآنيّة للمعرفة أنّ عالم الوجود لا ينحصر في هذه الموجودات الفيزيائيّة الماديّة؛ بل العالم المادّي -أعم من المشهود أو غيره- لا يُشكّل إلّا جزءًا صغيرًا من العالم؛ وبحسب هذا المبدإ، فإنّ الله تعالى هو أصل جميع الموجودات ومنشؤها ومبدؤها. وكذلك يرى هذا المبدأ أنّ المفاهيم الدينيّة تكتسب معه طابعها في إفادة المعرفة، وخصوصًا المفاهيم القرآنيّة التي تدعو إلى تكوين رؤية كونيّة توحيديّة، رؤية واسعة تشمل الوجود من بدايته (المبدإ- إلى نهايته (البعث والمعاد) وفي غيبه وشهادته. ومن الطبيعي أن يتوفّر هذا المبدأ على أدلّته الخاصّة وأن يثبت بالبرهان، لكنّنا سنتّخذه هنا كأصل موضوع مسلّم.

1-2- الشمول الإبستمولوجي

من المبادئ المعتمَدة لإثبات إفـادة المعارف والتعاليم القرآنيّة للمعرفة، سعة مصادر وأدوات المعرفة الإنسانيّة؛ فهي حسب هذا المبنى تستوعب كلًّا من: التجربة، العقل، الشهود العرفاني، والوحي. لكنّ الوحي

من بين هذه المصادر لا يصل إلى سائر الناس إلّا من خلال الأنبياء (ع). والمسألة الجديرة بالاهتمام هي الدور المهمّ والفعّال الذي تلعبه هذه الأدوات في هداية الإنسان نحو التعرّف على حقائق العالم.

ويُعدّ العلم والمعرفة من أبرز خصائص الإنسان في الإسلام، حيث نجد القرآن قد بدأ دعوته بفعل الأمر ﴿ ٱقْرَأْ ﴾[1]، وعدّ القرطاس والقلم أفضل وسيلة للبناء الثقافي: ﴿نٓ ۚ وَٱلْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾[2]، وأكثر من استعمال كلمة العلم ومشتقّاتها من التعليم والتعلّم حتّى عدّت من أكثر الكلمات تداولًا فيه، كما أكّد هذا الكتاب الإلهيّ كثيرًا على أنّ الحقّ تعالى لا يُؤاخذ قبل الإعلام وإتمام الحجّة[3].

وقد ذكرنا في ما سبق أنّ بعض الآيات الكريمة تعدّ التعليم -إلى جانب التربية- هو الحكمة من بعثة الرسول الأكرم (ص): ﴿ كَمَآ أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْكُمْ ءَايَـٰتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا۟ تَعْلَمُونَ ﴾[4].

وفي عدد من الآيات، طُرحت تساؤلات معبّرة في وجدان الناس من أجل التنبيه على قيمة العلم والعلماء:

﴿ هَلْ يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ ﴾[5]، يعني بهما الجاهل والعالم.

---

(1) سورة العلق: الآية 1.

(2) سورة القلم: الآية 1.

(3) سورة الأنفال: الآية 42.

(4) سورة البقرة: الآية 151.

(5) سورة الرعد: الآية 16.

﴿ هَلۡ يَسۡتَوِي ٱلَّذِينَ يَعۡلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ﴾[1].

وفي آيات أخر، تمّ الحديث عن الفارق بين المرتبة المعنويّة لكلّ من المؤمنين العلماء والمؤمنين غير العلماء: ﴿ يَرۡفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَ دَرَجَٰتٖ ﴾[2].

وقد اعتبرت مجموعة من الآيات أنّ العلم هو منشأ الإيمان:

﴿ وَلِيَعۡلَمَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَ أَنَّهُ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَيُؤۡمِنُواْ بِهِۦ فَتُخۡبِتَ لَهُۥ قُلُوبُهُمۡ ﴾[3].

فمن خلال هذه النظرة إلى العلم، يسعى القرآن إلى تخليص مبادئ العلوم الإنسانيّة من أسر الحسّ، ليفتح أمام المعرفة البشريّة آفاقًا أوسع من خلال مصادر العقل والكشف والشهود والمعرفة عن طريق الوحي، وفي هذا الصدد، سنسعى لدراسة المبادئ الأربعة الآنفة الذكر دراسة مختصرة:

1- الحسّ والتجربة: لقد تعرّضت الكثير من الآيات القرآنيّة إلى ذكر مختلف ظواهر عالم الوجود، داعيةً الناس إلى النظر فيها والبحث عن العلاقات القائمة بينها؛ وأساس هذه الدعوة هو المشاهدة والتجربة والمراحل اللاحقة لهما:

﴿ أَفَلَمۡ يَنظُرُوٓاْ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوۡقَهُمۡ كَيۡفَ بَنَيۡنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٖ ﴾[4].

---

(1) سورة الزمر: الآية 9.

(2) سورة المجادلة: الآية 11.

(3) سورة الحج: الآية 54.

(4) سورة ق: الآية 6؛ سورة الشعراء: الآية 7؛ سورة عبس: الآيات 24-28؛ سورة النحل: الآية 78.

2- **العقل والحكمة:** خلافًا للاتّجاه الوضعيّ الذي يحصر مصادر المعرفة الإنسانيّة في الحسّ والتجربة، فإنّ القرآن يرى توفّر الإنسان على مبدإ آخر لكسب العلم يتمكّن به من إدراك دائرة أوسع من الحقائق المحسوسة، حقائق لا تدخل في مجال الحسّ والتجربة أبدًا.

ومن ناحية أخرى، وعلى حدّ النقيض من تعاليم الدين اليهوديّ- المسيحيّ، فإنّ القرآن لا يضع العقل في مقابل الإيمان، ولا يقتصر على ذلك فحسب؛ بل يعدّ العقل أهمّ ثروة باطنيّة يمتلكها الإنسان، ويعتبر الإيمانَ رهينًا لها؛ ومن هنا، فإنّ الدعوة الأساس للقرآن تكمن في الوصول إلى الحقيقة اعتمادًا على أداة العقل[1].

لقد حضّ القرآنُ بني آدم -في أكثر من ثلاثمئة مورد وبتعابير مختلفة- على التفكّر والتذكّر والتعقّل في الآيات التكوينيّة الإلهيّة التي ملأت عالم الوجود، وفي الآيات التشريعيّة للوحي[2].

ولم يأمر الله تعالى عباده في أيّ موضع من القرآن بالعبوديّة العمياء، ولم يُرغّبهم أبدًا في الإيمان عن جهل؛ وحتّى تلك التشريعات التي أمر الله عبادَه بامتثالها، ورغم أنّ العقل الإنسانيّ عاجز عن تشخيص ملاكاتها (مصالحها ومفاسدها)، قد علّلها سبحانه وتعالى بتوفّرها على بعض الآثار التي يحتاج الناس إليها؛ كتعليله لوجوب الصلاة بنهيها الإنسان عن ارتكاب الفحشاء والمنكر، مؤكّدًا أنّ ذكر الله هو الأثر الأكبر: ﴿إِنَّ الصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ ۗ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾[3]، وقوله عن الصوم: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ

(1) سورة ص: الآية 29.

(2) انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج5، ص255.

(3) سورة العنكبوت: الآية 45.

تَتَّقُونَ ﴾[1]. وذلك بما يهبكم هذا الصوم من قدرة في الإمساك بزمام أنفسكم.

ويقول الحقّ تعالى عن الوضوء: ﴿ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾[2].

وهكذا هو الحال في آيات أخرى كثيرة في هذه المضامين[3].

ويُعدّ العقل في الرؤية الإسلاميّة حجّةً داخليّة ورسولًا باطنيًا إلى الإنسان، تمامًا كما إنّ الرسل هم حجج ظاهريّة. ويعتمد بناء الدين على التعقّل، كما إنّ دعوة الإنسان إلى الدين والاعتقاد بوجود الله تعالى والنبيّ تبتني على الاعتراف بقيمة بالعقل[4].

3- **التجربة الداخليّة والشعور الباطني**: بمقدور الإنسان في نظر القرآن أن يكسب المعرفة من خلال طريق آخر غير مرتهن بالحسّ والتجربة أو الاستدلال؛ بل هو عبارة عن تجربة باطنيّة، وهذا الكشف والإشراق هو أمر وجداني، ويمتلك قيمة معرفيّة أعلى مما عليه المعرفة الذهنيّة الحصوليّة، ولكن شريطة أن تتوفّر بعض المقدّمات والأدوات الصحيحة. فالمعرفة العقليّة معرفة عن غيب، كما إنّ مجالها محدود، وأمّا المعرفة الشهوديّة، فهي معرفة حضوريّة تستغني عن الأوساط، ونطاقها واسع جدًّا. وفي هذا الصدد، يقول القرآن الكريم: ﴿ كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ ٱلْيَقِينِ ۝٥ لَتَرَوُنَّ ٱلْجَحِيمَ ﴾[5].

---

(1) سورة البقرة: الآية 183.

(2) سورة المائدة: الآية 6.

(3) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج5، ص255.

(4) سعيدي روشن، **تحليل زبان قرآن**، ص190.

(5) سورة التكاثر: الآيتان 5 و6.

كما تمّ الحديث في آيات قرآنيّة أخرى عن أنّ الله تعالى ورسوله والمؤمنين يرون أعمال الناس الظاهرة والباطنة: ﴿ وَقُلِ ٱعْمَلُوا۟ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ﴾[1].

4ـ الوحي النبويّ: علاوةً على المبادئ والأدوات السابقة، ثمّة مصدر آخر للمعرفة عند الإنسان، ويتمثّل بالوحي النبويّ. وفي هذا المصدر المعرفي، يُعدّ الرسول الأكرم هو المتلقّي المباشر للوحي، إلّا أنّ نتيجته وآثاره تطال جميع أفراد الإنسان:

﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾[2].

وينتج عن هذا الاتّجاه المعرفيّ بطبيعة الحال، تبنّي استراتيجيّة لإفادة المعرفة تشمل نطاقًا واسعًا من الحقائق المطروحة في مجال المدّعيات الدينيّة.

1ـ3ـ الأساس الدلالي اللغويّ

طُرحت ومنذ زمن بعيد العديد من التفسيرات لمسألة استعمال الألفاظ المتعارفة والعادية في دائرة المفاهيم الميتافيزيقيّة والدينيّة والأخلاقيّة؛ فبينما نظر بعضٌ إلى هذا النوع من الاستعمال من زاوية «الحقيقة والمجاز»، نجد أنّ بعضًا آخر عدّه من باب الاشتراك اللفظي، وثمّة رأي ثالث راج بين أغلب الحكماء المسلمين فسّر هذا الاستعمال بمسألة «الاشتراك المعنوي والتشكيك الوجودي»[3]. فمن خلال طرحه لنظريّة مراتب الوجود، سعى هذا الرأي إلى تقديم تفسير لكثرة الموجودات، بنحوٍ

(1) سورة التوبة: الآية 105.

(2) سورة النحل: الآية 44.

(3) انظر: صدر المتألهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة**، ج1، ص36؛ الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، ص18.

ينسجم فيه مع الوحدة المعنويّة؛ وقد نتج عن هذا التفسير القولُ بالاشتراك المعنويّ للوجود وكمالاته، والتفاوت بين مصاديقه، ممّا مهّد الأرضيّة لإثبات الطابع الواقعي والمفيد للمعرفة لهذا النوع من المفاهيم.

وفي هذا المجال، سنقتصر على نقل بيان الشهيد مطهّري للمسألة، موكلين تفصيل البحث إلى الكتب المختصّة؛ فقد اعتبر الشهيد مطهّري -بعد ذكر مجموعة من المقدّمات- أنّ الاعتراف بالتشكيك في الوجود هو أمر مسلّم؛ وذلك على النحو الآتي:

1- ثمّة في عالم الواقع كمال ونقص، شدّة وضعف وغنى وفقر.

2- لا يُمكن لأيّ من الأمور الآنفة أن تتحقّق من دون أن يكون «ما به الاشتراك» فيها هو «عين ما به الامتياز».

3- الماهية لا تقبل التشكيك.

4- إذا كانت الوجودات عبارة عن حقائق متباينة بتمام الذات من دون أن يكون لها أيّ وجه للاشتراك في الواقع، فلن يكون لهذه الأمور أيّ معنى؛ وعليه، فلا يُمكن تفسير هذه الأمور المسلّمة إلّا مع الاعتراف بالتشكيك الخاصّي[1].

فبحسب هذا المبنى، يكون المعنى المستعمل في مفاهيم نظير العلم والقدرة والحياة والحكمة والعدالة -وبقيّة المفاهيم الميتافيزيقيّة- هو المعنى نفسه المستخدم في الحقائق الطبيعيّة؛ وإن كانت هذه الحقائق تختلف في ما بينها من حيث المصاديق والمراتب الوجوديّة.

---

(1) انظر: مطهري، مجموعه آثار، ج9 (شرح مبسوط منظومة)، ص189. (انظر: الترجمة العربية تحت عنوان: دروس في الفلسفة الإسلاميّة، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي، ص182).

2- منهج البحث في المدّعيات الدينيّة

يقتضي المنهج العلمي أن نلجأ في كلّ علم إلى معيار خاصّ من أجل إثبات مسائله؛ فإن كانت هذه المسائل العلميّة تجريبيّة، فطريق إثباتها هو التجربة، وإن كانت خارجة عن نطاق التجربة كأن تكون من الحقائق المعقولة، فمن الطبيعي أن يكون منهج البحث فيها وإثباتها أمرًا مغايرًا للتجربة؛ وعليه، يوجد بعض القضايا التي يُمكن إثباتها عن طريق المنهج التجريبي، نظير «المعادن تتمدّد بالحرارة»، إلّا أنّ إثبات طائفة أخرى من القضايا مثل «الله قادر» هو من خلال المنهج العقلي-البرهاني، ويبقى أنّ ثمّة مجموعة أخرى من القضايا يعتمد إثباتها على المعرفة الثابتة عن طريق الوحي، فلا يُمكن للبشر التوصّل إليها إلّا من خلال ذلك؛ نظير: «الصلاة تنهى الإنسان عن الفواحش»، «ذكر الله تعالى سببٌ لاطمئنان القلوب» و«في يوم القيامة يرى الإنسان أعماله»؛ هذا مع أنّه قد يتمكّن الإنسان -بعد اطّلاعه على الوحي- من إثبات قسم من هذه القضايا والتوصّل إلى خصائصها عن طريق العقل أو التجربة.

وبالنظر إلى هذه المقدّمة، ينبغي علينا الآن أن نرى في أيّ نوع تدخل الدعاوي الدينيّة، والقرآنيّة منها على الخصوص.

فالمعارف القرآنيّة ليست من سنخ واحد؛ إذ إنّ قسمًا منها خارج من حيث موضوعه عن نطاق الأمور التجريبيّة ودائرة المنهج التجريبيّ؛ نظير المعارف المرتبطة بأسماء الله تعالى وصفاته، والبعث وخصائصه، والمعارف الغيبيّة المتعلّقة بالوحي والإعجاز والتعرّف على حقيقة الروح، وأمثال ذلك؛ وعليه، فمن الطبيعي ألّا يكون للمنهج التجريبي أيّ تأثير في هذه المجالات، حيث إنّ طريق إثباتها يختصّ بالعقل البرهاني.

لكن ثمّة قسمًا من المعارف القرآنيّة يقبل الدراسة التجريبيّة، بحيث إنّ القرآن دعا بنفسه مخاطبيه إلى هذا النوع من الدراسة والتحقيق؛ نظير السير

الآفاقي الذي يبدأ من المشاهدة وينتهي بالتأمّل والنظرة العميقة والآيتيّة في ظواهر العالم؛ إذ يُعدّ ذلك من ضمن الوصايا القرآنيّة والتعاليم الدينيّة، كما إنّ الدعوة إلى السير في الأرض وبلدانها المختلفة والنظر في ما انتهت إليه الأقوام والشعوب والصالحون والطالحون. وإكثار القرآن من التعرّض لصور من ذلك هو بحدّ ذاته تطبيق عمليّ لهذا المنهج.

ولم تُحل الثقافة القرآنيّة نتائج العقائد والدوافع والسلوكيّات الدينيّة كلّها على الغيب؛ بل من الممكن فيها إدراك شيء من آثارها في هذا العالم؛ ومن هنا، فقد تعرّض القرآن الكريم في بعض الموارد إلى الحديث عن آثار ما دعا إليه الله، كما نراه يُشير في معرض كلامه عن أهمّية ذكر الله إلى قابليّة إدراك أنّ هذه الحقيقة مما يمكن لمسه: ﴿أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ﴾[1]؛ وبعد بيانه لحكمة توزيع الفيء، يقول القرآن الكريم: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾[2]؛ ويرسم لنا القرآنُ الاتّجاهات الإيجابيّة والسلبيّة لنشاط المجتمعات الإنسانيّة على شكل معادلات قابلة للمشاهدة والاختبار الإحصائي؛ وذلك بالشكل الآتي: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّقَوْا۟ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا۟﴾[3]، حيث تمّ بيان السنن الإلهيّة في الحياة والمصير الفرديّ والاجتماعيّ للإنسان اعتمادًا على رؤية قابلة للاختبار؛ وعليه، بالإمكان الاستفادة أيضًا من المنهج التجريبيّ في الجملة، وخصوصًا في إثبات واقعيّة مجموعة من القضايا والتعاليم القرآنيّة وخضوعها للتحقيق، إلّا أنّ هذا الكلام لا يعني أبدًا القول بحصريّة المنهج التجريبي واستبعاد المنهج الميتافيزيقي؛ بل المراد منه هو بيان إمكانيّة الاستفادة من هذا المنهج في دراسة بعض المعارف القرآنيّة.

---

(1) سورة الرعد: الآية 28.

(2) سورة الحشر: الآية 7.

(3) سورة الأعراف: الآية 96.

وفي معرض تقسيمه الثلاثي لمسائل العلوم، يتحدّث أحد العلماء المعاصرين عن معيار إثباتها بهذا قائلًا:

ينبغي إثبات قضايا كلّ علم ومسائله عن طريق معاييره الخاصّة؛ فإذا كان «المعلوم» من الأمور المحسوسة التي تخضع للتجربة، فإنّ وسيلة إثباتها هي الحسّ والتجربة؛ وإذا كان المعلوم مفهومًا كلّيًا، فإنّ طريق إثباته هو البرهان العقلي، وأمّا إذا كان المعلوم مشهودًا قلبيًا وعرفانيًا، فإنّ أفضل وسيلة لإثباته هي الشهود.

ثمّ يخلص إلى هذه النتيجة:

وعليه، تكون القضايا الدينيّة والأخلاقيّة قابلة للإثبات وذات معنى محصّل، غير أنّ معيار قابليّتها للإثبات أو الإبطال خارج عن هذه الأمور الحسّية والتجريبيّة[1].

3ـ الأدلّة على إفادة المدّعيات الدينيّة للمعرفة

إنّ إثبات القضايا الدينيّة وخضوعها للتحقيق هي مسألة مرتبطة بعلم المناهج، ومتعلّقة بالمبادئ المعرفيّة للإنسان؛ هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّها من بين المسائل التي في طور الدراسة والتحقيق؛ فأبرز إشكال يتوجّه إلى الآراء التي تقول بعدم إفادة لغة الدين للمعرفة هو إشكال منهجي، حيث تمّ في هذه الآراء تقييم المدّعيات الدينيّة -التي تخرج بشكل أساسي عن حيطة عالم المادّة والطبيعة- بالاعتماد على منهجيّة تجريبيّة حسّية، مع أنّها تفتقد الصلاحيّة من أساسها لتقييم القضايا الدينيّة.

فمن الواضح أنّ غاية الدين في الهداية لا تُريد منّا أن نعدّ لغة الدين فارغة من أيّ اهتمام بالحقيقة وتوليد المعرفة؛ وبحسب بعض المتكلّمين

---

(1) جوادي آملي، دين شناسى جديد، ص113.

المعاصرين، يلزم التوفّر على تفسير أشمل لمسألة إفادة العقائد الدينيّة للمعرفة، وأيضًا على منهجيّة أكثر جامعيّة لاختبار هذه العقائد، حتّى نتمكّن بذلك من ملاحظة الاشتراكات والاختلافات اللغويّة والمنهجيّة القائمة بين العلم والدين. فعلى الرغم من الاختلافات الموجودة بين كلّ من العلم والدين، لكنّهما يشتركان في حصر الاهتمام بالحقيقة والشوق لتحصيل المعرفة؛ وصحيح أنّ التساؤلات المطروحة في كلّ واحد من المجالين تنشأ من جذور مختلفة، إلّا أنّ كليهما يمتلك مدّعيات معرفيّة، ويتبنّى أصالة الواقع في أهدافه وتحدّياته؛ فليس بوسعنا تجاوز مهمّة التقييم المعرفيّ للدين، مع أنّه لا يُمكننا أن نُطبّق عليها أيّ عمليّة «إخضاع للدراسة التجريبيّة».

ومن الجدير بالذكر أنّ بعض الأدلّـة على إفـادة المدّعيات القرآنيّة للمعرفة خارجةٌ عن المجال الديني، فتكون -بالتالي- نتائجها غير مختصّة بلغة القرآن، لكن يبقى أنّه بوسعنا تطبيقها على هذه اللغة أيضًا؛ وتوجد أدلّة أخرى أيضًا تتميّز بكونها تلفيقيّة وذات بعد عقليّ ونقليّ:

3-1- التحليل العقلي لإفادة القضايا القرآنيّة للمعرفة

تشتمل الدعاوي الأساسيّة للأديان التوحيديّة عامّة وللقرآن الكريم خاصّة على مجموعة من الحقائق؛ نظير: الذات الإلهيّة الواحدة وصفاتها وأفعالها بما تمثّل من الحقيقة المطلقة في الوجود، ومن المبدإ والمنتهى لهذا العالم، والمنشإ لكلّ وحي ودين؛ ثمّ أصل المعاد والحياة الأبديّة وحشر الكائنات كلّها والإنسان، وردّة فعل الكائنات تجاه أفعال الإنسان الحسنة والسيّئة؛ ثمّ وجود الروح في تكوين الإنسان مع ما تمتاز به من خصائص متعدّدة كالشعور والاختيار والفطرة الباحثة عن الحقيقة والطالبة للكمال والأبديّة؛ ثمّ أهمّية النبوّة وهداية الأنبياء (ع) الناس بوحي السماء معتمدين على الأدلّـة المقنعة، وأمثال ذلك من حقائق. فهذا النوع من

الحقائق الدينيّة -والذي يعرض كقضايا دينيّة قابلة للصدق والكذب- هو بكلّه من القضايا والتوصيفات الأنطولوجيّة التي يُمكن إثباتها عن طريق الاستدلال العقليّ والبرهان المنطقي؛ ومن هنا، فليس بوسعنا أن ننزِل بالإيمان بهذه الحقائق إلى مستوى دانٍ فنعدّها محض تعبير عن المشاعر والعواطف أو نوعًا من التصديق النفسيّ الذاتيّ الذي ينتج عن بعض الآثار المرحليّة، كما إنّ «الاشتراك اللفظي» أو «التفسير المجازي» لا يُمكنهما أن يقدّما توجيهًا مقنعًا لمثل هذه الحقائق.

فالذين تبنّوا نظريّة الاشتراك اللفظيّ هم المتكلّمون القائلون بالتنزيه، وحيث كانوا يرون أنّ الوجود يكتسب معنى ما يحمَل عليه؛ فلا يُمكن إطلاق الوجود على الله تعالى بالمعنى نفسه الذي يُطلق فيه على المخلوقات[1].

وأبرز إشكال يتوجّه إلى نظريّة الاشتراك اللفظي والقول بالتمايز بين الله تعالى والممكنات هو الخلط بين المفهوم والمصداق؛ لأنّ الأمر الذي لا يُمكن فيه قياس الله تعالى بمخلوقاته هو مصداق وجود الله، وليس مفهومه؛ واختلاف المراتب الوجوديّة للمصاديق -بحسب الشدّة والضعف- في عين الاتّحاد في أصل الوجود لا يوجب الاختلاف في المفهوم؛ فإذا كان معنى الوجود الذي يتّصف به الله غير معنى الوجود الذي تتّصف به الممكنات، فسيلزم من ذلك انطباق نقيض معنى كلّ واحد منهما على الآخر؛ لأنّه لا يوجد طرف ثالث (غير النقيضين) يُمكنه الانطباق عليهما؛ نظير: كلّ شيء إمّا أن يكون «إنسانًا» أو يكون «لا إنسان»، ونقيض «الوجود» في الممكنات هو «العدم»؛ ففي هذه الحالة، إذا لم ننسب «الوجود» بهذا المعنى المقابل إلى «العدم» إلى الله تعالى، ينبغي علينا أن

(1) التفتازاني، شرح العقائد النسفيّة، ص307.

نسب نقيضه -أي «العدم»- إليه سبحانه؛ فيكون الوجود الذي نسبناه إليه -في الحقيقة- من مصاديق «العدم»[1].

وعليه، فإذا اعتمدنا المبدأ الفلسفي القائل بالاشتراك المعنويّ والتفاوت المصداقيّ كما بيّنته الفلسفة الإسلاميّة، فلا إشكال في حمل مفهوم الوجود -وجميع الصفات الوجوديّة كالعلم والقدرة وأمثالها- بنحوٍ حقيقي على الله تعالى[2]. ويُمكننا استفادة هذه المسألة من تعاليم أئمّة الشيعة المعصومين (ع)، وأنّه بوسعنا أن ننسب إلى الله تعالى -وبالمعنى الحقيقيّ للكلمة- تلك الصفاتِ المشتركة بينه وبين الإنسان؛ نظير العلم والقدرة، وذلك من خلال حذف الحدود الإمكانيّة، وسلب كلّ ما فيه شائبة نقص عن الله تعالى[3].

وقد أشرنا سابقًا إلى أنّ التحليل الدلاليّ-العقليّ لبعض المحقّقين المسلمين في مسألة وضع اللغات يحكي عن أنّ وضع الألفاظ هو في مقابل حقيقة المعنى وطبيعيّه؛ ومن هنا، لن تكون الاختلافات المصداقيّة مانعة عن إطلاق الكلمة على المعنى؛ ومن باب المثال، عندما يتحدّث الحقّ تعالى عن مختلف أنواع النعم والعذاب في الآخرة، فمع وجود اختلاف بين مصاديق هذه النعم والعذابات بين الدنيا والآخرة، إلّا أنّ هذا الاختلاف لا يسري إلى المفهوم[4].

3-1-1- الاتّجاه التنزيهيّ عند المتكلّمين الجدد

بالنظر إلى ما سبق، يظهر وهن التفسير المجازيّ التنزيهيّ المطروح

---

(1) الطباطبائي، قرآن در اسلام، ص8؛ اليزدي، فلسفه اخلاق، ص286.

(2) انظر: السبزواري، الرسائل، ص605.

(3) انظر: نهج البلاغة، (صبحي الصالح)، الخطبة 186، ص272؛ شرح وضبط: عبده، الخطبة 179 (في التوحيد)، ص309.

(4) مطهري، آشنايى با قرآن، ج3، ص98-104؛ جوادي آملي، تفسير تسنيم، ج3، ص228.

من قبل بعض المتكلّمين الجدد؛ فقد سعى هؤلاء -استنادًا إلى «تجرّد» الله و«مغايرته التامّة»- إلى تجنّب استعمال القضايا الكلاميّة المشتركة بين الحقّ سبحانه والإنسان، حيث قالوا إنّ الإطلاق الحقيقي لصفاتٍ -نظير العلم والقدرة والحكمة والمحبّة- على الله لا ينسجم مع «تجرّده» و«مغايرته التامّة» المحضة؛ ومن هنا، فلا مناص لنا من القول إنّ هذه الصفات تقبل الانطباق على الله تعالى بشكل «مجازي ورمزي»[1]، وقد يُقال أحيانًا «الله ليس موجودًا؛ بل هو عين الوجود»؛ ومن هنا، فإنّه لا يقبل الوصف الحقيقي؛ لأنّ الذي يقبل ذلك هو المخلوقات وحسب[2].

وحسبَ هذه الرؤية، فإنّ من خصائص الاستعمال المجازي هو عدم إمكان الحديث عن صدق المحمول وانطباقه الحقيقيّ على الموضوع؛ لأنّ الحاملين لصفة القدرة الذين نعرفهم يُعدّ كلّ واحد منهم مجرّد مظهر لقدرة الله تعالى؛ وعليه، يكون استنتاج مفهوم القدرة من مصاديق محدودة وإطلاقه على الله تعالى -الذي لا حدّ لقدرته- عبارة عن استعمال غير حقيقيّ ومجازًا غير قابل للتحويل.

لكن وكما رأينا سابقًا، فإنّ هذا الموضوع يقبل التفسير العقليّ على ضوء التحليل العقلي الذي طرحه الفلاسفة المسلمون حول مفهوم الوجود وحقيقته؛ حيث يُمكن عندهم حملُ لفظ «الوجود» و«الكينونة» ومرادفاتهما في جميع اللغة على جميع المصاديق والمراتب وفقًا لتفسير معيّن؛ لأنّ ما به الاشتراك وما به الامتياز في جميع هذه المراتب هو شيء واحد لا أكثر وهو الوجود نفسه؛ نظير مراتب النور الشديدة والضعيفة التي يكون تمايزها واشتراكها بالنوريّة نفسها، لا بشيء آخر.

3-1-2- الحدّ من التفسير المجازيّ في القرآن

(1) پترسون وآخرون، عقل واعتقاد دينى، ص275-376.

(2) هيك، فلسفه دين، ص175.

ربما يلجأ الكثيرون إلى حمل بعض الحقائق الدينيّة على المجاز؛ بسبب عجزهم عن تفسيرها العقليّ، وهنا تظهر الحاجة إلى دراسة إفادة المفاهيم الدينيّة للمعرفة على أساس من التحقيق في المباني المعرفيّة العقليّة وأصول اللسانيّات الفلسفيّة وأسس النظرة الكونيّة التوحيديّة؛ وعلى ضوء هذه الرؤية، يقول العلّامة الطباطبائي في تفسيره لتكليم الله تعالى أنبياءه[1]:

فإنّ الآيات القرآنيّة وكذا ما نقل إلينا من بيانات الأنبياء الماضين ظاهرةٌ في كونهم لم يريدوا بها المجاز والتمثيل، بحيث لا يشكّ فيه إلا مكابر متعسّف ولا كلام لنا معه، ولو جاز حمل هذه البيانات إلى أمثال هذه التجوّزات، جاز تأويل جميع ما أخبروا به، من الحقائق الإلهيّة من غير استثناء إلى المادّية المحضة النافية لكلّ ما وراء المادّة[2].

فنتيجةُ هذا التحليل هي الحدّ من دائرة التفسير المجازيّ المطلق لكثير من المفاهيم القرآنيّة؛ فعند مواجهة الآيات التي تتحدّث عن مشيئة الله تعالى وإرادة الإنسان، يعدّ الجبريّون ـ عادةً ـ صفة المشيئة الإلهيّة حقيقيّةً، بينما يعتبرون أنّ نسبة المشيئة إلى الإنسان هي نسبة مجازيّة. وعلى العكس من ذلك، يرى أهل التفويض في مجال الفعل الإنساني أنّ حيثيّة المشيئة في الإنسان حقيقيّة، وفي الله تعالى مجازيّة. فمن خلال هذا التحليل، ينبغي البحث عن حلّ تكون بحسبه كلتا النسبتين حقيقيّتين.

3ـ1ـ3ـ الاختلاف بين المجازين اللغويّ والفلسفيّ

من الأهميّة بمكان أن نميّز بين الحقيقة والمجاز الأدبيّين، والآخرَين الفلسفيّين؛ فإذا نحن نظرنا إلى الموجود الحقيقيّ والخارجيّ المتّصف

(1) سورة البقرة: الآية 253.

(2) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج2، ص314.

بصفة حقيقيّة، فما يخالفه هو الوجود الاعتباري أو المجازي. وبعبارة أخرى: فإنّ «الحقيقة» بالمعنى الفلسفي هي عبارة عن الصورة العلميّة المطابقة للواقع الذي تحكيه، ويقع في مقابلها المجاز الفلسفيّ، وهو مساوق للبطلان وعدم الصدق والواقعيّة. نعم، يبقى أنّ ملاك الحقيقة والصدق يختلف باختلاف أنواع القضايا، إلّا أنّه يكمن عمومًا في التطابق أو عدمه مع ما وراء مفاهيمها؛ فالقضايا التجريبيّة يعرف صدقها أو كذبها بمقارنتها بالحقائق الخارجيّة. وأمّا القضايا المنطقيّة، فلا بدّ من مقارنتها بمفاهيم ذهنيّة أخرى تقع تحت إشرافها؛ في حين أنّ صدق القضايا الفلسفيّة أو كذبها يختبر بالالتفات إلى العلاقة الكامنة بين الذهن والعين الخارجيّة مادّية كانت أو مجرّدة؛ أي أنّ صدقها يتحقّق بكون محكيّاتها العينيّة بحيث ينتزع الذهن منها مفاهيمها الخاصّة. وهذا يحصل في القضايا الوجدانيّة بشكل سريع وفي غيرها من خلال بعض الوسائط[1].

وأمّا الحقيقة الأدبيّة واللغويّة، فهي -كما رأينا- عبارة عن استعمال الكلمة في معناها الوضعيّ والاعتباري، فيكون استعمالها في غير معناها الوضعي استعمالًا مجازيًّا.

وعليه، فلا تلازم في المعنى بين المجازين اللغويّ والفلسفي، ولا يُمكننا نفي الحقائق القرآنيّة بسبب كون بعضها مجازًا لغويًّا.

3-2- الغاية من اللغة حكاية الواقع

إنّ الغاية الأساس والمهمّة التي وضعت اللغة لتحقيقها هي الحكاية عن الواقع وتصويره، فلم يتمّ وضعُ العلامات اللفظيّة ولم يعتبرها العقلاء إلّا لأجل الحكاية عن الواقعيّات ونقل المعاني؛ ومن هنا، فإنّ جميع الأقوال والكتابات -سواءً كانت عادية أو علميّة أو تخصّصية- تتوفّر على

---

(1) اليزدي، آموزش فلسفه، ص223.

بعد الحكاية عن الواقع، اللهمّ إلّا في الموارد التي لا موضوعيّة فيها للدور التصويريّ للغة، حيث يتمّ الاهتمام باللغة من حيث كونها لغة فقط؛ كما هو الحال في اللغة الأدبيّة الفنّية.

ومن ناحية أخرى، فإنّ الله تعالى استعمل هذه اللغة وسيلةً لنقل الوحي والمعاني المرتبطة بهداية الإنسان؛ وحاصل هاتين المقدّمتين أنّ الدور والمهمّة الأساس للغة في تصوير الواقع متوفّران أيضًا عند لغة الوحي والمفاهيم المرتبطة بالنصوص الدينيّة، وبالتالي، فإنّ سلب هذا الدور عن لغة الدين يفتقر إلى الدليل ولا يمكن القبول به.

3ـ3ـ اهتمام القرآن بإثارة العقل

تحدّثت العديد من الآيات القرآنيّة عن أنّ الهدف من إنزال الكتب الإلهيّة هو حثّ الناس على التدبّر والتعقّل:

﴿ كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾[1].

﴿ هَٰذَا بَلَٰغٌ لِّلنَّاسِ وَلِيُنذَرُواْ بِهِۦ وَلِيَعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ وَلِيَذَّكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾[2].

﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾[3].

ويَجعل القرآن الكريم في بعض آياته التعقّلَ معيارًا لإنسانيّة الإنسان، كما يعتبر إهمال العقل عامل سقوط الإنسان عن مكانته كإنسان:

﴿ إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلْبُكْمُ ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴾[4].

(1) سورة ص: الآية 29.

(2) سورة إبراهيم: الآية 52.

(3) سورة يوسف: الآية 2.

(4) سورة الأنفال: الآية 22.

وفي موضع آخر، يعدّ أمثال هؤلاء أحقر وأضلّ من الدوابّ:

﴿ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلۡأَنۡعَٰمِ بَلۡ هُمۡ أَضَلُّۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡغَٰفِلُونَ ﴾[1].

فمن الواضح أنّ توفّر القرآن على نتائج عقلانيّة، وحثّه الناس على التعقّل وكشف حقائق العالم والمدّعيات الدينيّة يبتني على افتراضَي الواقعيّة وإفادة المعرفة، حيث يسعى القرآن -من خلال إحيائه للاتّجاه التعقّلي- إلى إطلاع أفراد الناس على الحقائق كما هي، لكي يُشيّدوا حياتهم على أساس معرفتهم هذه بها.

3-4- اعتماد القرآن الاستدلال

ذكرنا في ما سبق أنّ البنية الأساس لمعارف القرآن النظريّة والأخلاقيّة والإطار العامّ الذي يؤطّر تلك المعارف هما قابلان لأن يبيّنا بالبيان العقليّ وتقام الأدلّة والبراهين العقليّة عليهما. وأما هنا فلا بدّ من أن نُضيف أنّ القرآن -علاوةً على كونه كلامًا إلهيًّا- قد لجأ في العديد من الموارد إلى البرهان العقليّ لأجل إثبات مدّعياته؛ وتُعدّ هذه المسألة دليلًا واضحًا على حجّية المنهجيّة العقليّة والعقلانيّة للمعارف القرآنيّة، وإفادتها للمعرفة. فمن باب المثال، فإنّ فكرة محوريّة الله تعالى -التي تُعدّ بمثابة القاعدة الأساس للنظرة الكونيّة التوحيديّة للقرآن- على علاقة وطيدة بالعقل والفكر:

﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي يُحۡيِۦ وَيُمِيتُ وَلَهُ ٱخۡتِلَٰفُ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ ﴾[2].

وقد لجأ القرآن الكريم -مع افتراضه لأصل العلّية- إلى الاستعانة ببرهان الخُلف من أجل إثبات وحدانيّة «الإله»، والتي تلزم منها وحدانيّة الربّ والخالق والذات أيضًا:

---

(1) سورة الأعراف: الآية 179.

(2) سورة المؤمنون: الآية 80.

﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾[1].

وفي آية أخرى، يُثبت القرآن الكريم التوحيد في الألوهيّة عن طريق برهان التمانع:

﴿ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾[2].

وقد أشار صدر المتألّهين إلى هذه الآية نفسها، وذلك ضمن استدلاله على توحيد الله تعالى عن طريق التلازم بين تعدّد الإله وتعدّد العوالم الجسمانيّة[3].

وقد عمد القرآن الكريم مرارًا إلى محاجّة المنكرين والمخالفين، طالبًا منهم تقديم البراهين:

﴿ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾[4].

وفي العديد من الآيات، تمّ الاستدلال على حقّانية القرآن ومصدره الإلهي، وتمّت دعوة المشكّكين إلى الإتيان بمثله[5].

كما إنّ مسألة المعاد والحياة بعد الموت -التي تُشكلّ قسمًا عظيمًا من النظرة التوحيديّة القرآنيّة- كثيرًا ما بُيّنت مقرونةً بالأدلّة والشواهد العقليّة.

---

(1) سورة الأنبياء: الآية 22.

(2) سورة المؤمنون: الآية 91.

(3) ملّا صدرا، **الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة**، ج6، ص99.

(4) سورة النمل: الآية 64؛ سورة البقرة: الآية 111؛ كما وردت آيات أخرى بهذا المعنى في: سورة الأنبياء: الآية 24؛ سورة المؤمنون: الآية 117.

(5) سورة الطور: الآيتان 33 و34؛ سورة هود: الآيتان 13 و14؛ سورة البقرة: الآيتان 23 و24؛ سورة الإسراء: الآية 88.

وفي بعض الآيات الكريمة، تمّ الاستدلال على إمكانيّة المعاد استنادًا إلى الخلقة الأولى:

﴿أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾[1].

وعمدت طائفة من الآيات الشريفة إلى طرح مسألة المعاد بالاعتماد على قدرة الله تعالى اللامتناهية:

﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْيَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى بَلَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[2].

وتُشكّل مسألة الحكمة من الحياة -وكونها ذات معنى- إحدى المسائل الأخرى التي اعتمد عليها القرآن من أجل الاستدلال على وجود المعاد:

﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾ فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ﴾[3]، أي تعالى أن يخلق الإنسان من دون حكمة.

وفي بعض الأحيان، تمّ الاستناد إلى عدالة الله تعالى في سبيل إثبات المعاد:

﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ ﴿٣٥﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾[4].

وفي مجموعة من الآيات، تمّ الحديث عن أنّ الروح لا تنعدم عند موت الإنسان؛ بل إنّ الله تعالى يأخذها ويتوفّاها:

---

(1) سورة العنكبوت: الآية 19.

(2) سورة الأحقاف: الآية 33.

(3) سورة المؤمنون: الآيتان 115 و116.

(4) سورة القلم: الآيتان 35 و36.

﴿ اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾[1].

كما عرضت مسألة الإنسان وخصائصه كمسألة عقلانيّة تستحقّ البحث والدراسة والنظر:

﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخًا وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى مِنْ قَبْلُ وَلِتَبْلُغُوا أَجَلًا مُسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾[2].

وفي العديد من الآيات، سعى القرآن الكريم إلى الحديث عن حكمة الشريعة، مسندًا إيّاها -من خلال التحليل الفلسفيّ- إلى الواقعيّات الخارجيّة، حيث يعتبر القرآن أنّ القاعدة الأساس التي تعتمد عليها دعواته وتعاليمه تكمن في تنظيم العلاقات الفرديّة والاجتماعيّة والمادّية والمعنويّة للإنسان في سبيل تحقيق رضا الله تعالى والوصول إلى قربه؛ والذي يعني تقرّب الإنسان المعنوي وتكامله الوجودي؛ ومن هنا، فقد عدّد القرآن الكريم الحكمة الخاصّة بكلّ تعليم من التعاليم الدينيّة، معتبرًا في الوقت نفسه أنّ الهدف النهائي لكلّ منها هو تأمين الكمال لروح الإنسان وتحقيق الاتّصال بالله تعالى في وجوده؛ وهو أمر يُمثّل حقيقة خارجيّة:

﴿ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ﴾[3].

---

(1) سورة الزمر: الآية 42.

(2) سورة غافر: الآية 67.

(3) سورة العنكبوت: الآية 45.

﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾[1].

﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾[2].

وقد كان لسان بعض الآيات في دعوتها إلى الأعمال الصالحة التي يقتضيها الإيمان لسانَ تحليل فلسفيّ وبيان للعلل والمعلولات؛ نظير إسناد النتائج والثمرات التي يحصل عليها الإنسان إلى أفعاله وأعماله:

﴿ إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا ﴾[3].

ونظير القاعدة التي تقول إنّ التحوّل النفسيّ الإيجابي أو السلبيّ هو السبب في التحوّل الخارجي لحياة الناس:

﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾[4].

﴿ وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُواْ وَٱتَّقَوْاْ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ﴾[5].

وكذلك الأمر بالنسبة إلى تلك القاعدة التي تُمثّل إحدى سنن الله تعالى في العلاقات الاجتماعيّة للبشر، وتعتبر أنّ انحراف المجتمعات الإنسانيّة وانحطاطها يرجع إلى سلوكيّاتها المنحرفة:

﴿ ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي ٱلنَّاسِ ﴾[6].

---

(1) سورة البقرة: الآية 183.

(2) سورة البقرة: الآية 179.

(3) سورة الإسراء: الآية 7.

(4) سورة الرعد: الآية 11.

(5) سورة الأعراف: الآية 96.

(6) سورة الروم: الآية 41.

﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ اتَّقَوْا أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾[1].

ومن هنا، فإنّ اعتراف المعارف القرآنيّة بالعقل هو بمثابة شاهد معبّر عن إفادة القرآن للمعرفة.

3ـ5ـ القرآن والنظرة الكونيّة الآيويّة

بحسب القرآن الكريم، فإنّ جميع ظواهر عالم الوجود هي آيات وعلامات تشير إلى ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله:

﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾[2].

﴿وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِن دَابَّةٍ آيَاتٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾[3].

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾[4].

وفي نظرة القرآن الآيويّة إلى موجودات العالم، مضافًا إلى عدّ كلّ ظاهرة منها ظاهرة واقعيّة، تعدّ أيضًا مشيرة إلى حقيقة أرفع من شكلها الظاهر، حقيقة متعالية ما ورائيّة تتمثّل في خالق الكون، كما تعدّ مشيرة كذلك إلى حكمته وتدبيره. وتبتني هذه الرؤية القرآنيّة ـبحسب الأستاذ مطهّري- على افتراض أنّ: هذه الحقائق تشترك في معنى واحد، وأنّ المخلوقات من شأنها أن تكون آية للحقّ تعالى ودليلًا عليه من حيث صفاتها الوجوديّة؛ لأنّها إذا لم تشترك في المعنى، فلن يكون أحدها دليلًا

(1) سورة يوسف: الآية 109.

(2) سورة فصّلت: الآية 53.

(3) سورة الجاثية: الآية 4.

(4) سورة آل عمران: الآية 190.

على الآخر[1]. ومن الواضح أيضًا أنّ هذه الرؤية الكونيّة الآيويّة للقرآن تعتمد على الواقعيّة الميتافيزيقيّة والمعرفيّة.

3ـ6ـ القرآن والرؤية الكونيّة المعتمدة على الغيب والشهادة

وفقًا للرؤيّة الكونيّة القرآنيّة، لا ينحصر الوجود في المادّة والعالم المحسوس؛ بل إنّ عالم الطبيعة يُمثّل جزءًا من الواقعيّة، بحيث يكون الوجود أوسع بكثير من العالم المشهود، ليُشكّل «عالم الغيب» القسم الأعظم من العالم:

﴿ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴾[2].

وفي وصفه للمؤمنين، يعتبر القرآن الكريم أنّ من بين صفاتهم اعتقادهم بالغيب:

﴿ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴾[3].

كما يرى القرآن الكريم أنّ الله تعالى هو وحده العالِم المطلق بالغيب والشهادة جميعًا:

﴿ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾[4].

وعليه، إذا كانت مجموعة من الحقائق الوجوديّة ـ وعلى رأسها ذات الحقّ تعالى بما يمثّله من الواقعيّة المطلقة للوجود، مضافًا إلى عالم الآخرة والملائكة والشياطين وأمثال ذلك ـ في مرتبة أعلى من مرتبة الموجودات

(1) مطهري، **شرح مبسوط منظومه**، ج1، ص40؛ مطهري، **مجموعه آثار**، ج9، ص46.

(2) سورة الحجر: الآية 21.

(3) سورة البقرة: الآية 3.

(4) سورة التغابن: الآية 18.

المحسوسات، فإنّ منهج دراسة كلّ حقيقة من هذه الحقائق سيكون مختلفًا باختلاف هذه الحقيقة نفسها؛ وبالتالي، لن يكون بوسعنا عدّ المنهج التجريبيّ من الشمول بحيث يكون صالحًا للتعرّف على جميع الحقائق والواقعيّات؛ فالهدف الأساس الذي نزل القرآنُ لتحقيقه عند الإنسان هو توسعة أفق رؤيته لتتجاوز حدود عالم الطبيعة، وتنطلق في رحاب العالم الفسيح[1].

إنّ الأدلّة التي استند إليها لمعرفة طبيعة لغة القرآن، سواء التي أقيمت من داخل الدين أو من خارجه، والتي اعتبرت العقل والعلم طريقين للتعرّف على الحقائق والواقعيّات، وأنّ القرآن نفسه اعتمد في استدلالاته على مجموعة من الأدوات التي لسانها لسان حكاية عن الواقع، تعطي إفادة القرآن للمعرفة في سبيل هداية الإنسان نحو الهدف من خلقه وهدايته إليه، وأنّ هذين الأمرين لا يمكن الفصل بينهما: ﴿وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ﴾[2].

3ـ7ـ إفادة التعاليم القرآنيّة للمعرفة

يرتبط كلّ ما تقدّم بالقضايا القرآنيّة النظريّة، لكن علاوة على ذلك، بوسعنا أيضًا إثبات الأصول العامّة للتعاليم الدينيّة والأوامر العمليّة للقرآن الكريم اعتمادًا على الدليل العقلي؛ ففي الرؤية الكونيّة التوحيديّة، يتمثّل المبنى الأساس الذي تعتمد عليه التعاليم والأوامر والنواهي الدينيّة في حكمة خلق الإنسان من قبل الله تعالى. وبحسب هذه الرؤية، فإنّ الإنسان لم يُخلق عبثًا؛ بل ثمّة هدف حكيم من وراء ذلك؛ ويتمثّل هذا الهدف وهذه الحكمة من خلق الإنسان في سيره نحو غايته من الحياة اعتمادًا على سعيه الشخصيّ وثرواته الوجوديّة الخاصّة؛ وفي هذا الصدد، تتوفّر التعاليم

---

(1) انظر: الطباطبائي، قرآن در اسلام، ص247ـ248.

(2) سورة الأحزاب: الآية 4.

الدينيّة على مجموعة من العناصر والعوامل التي تسوق الإنسان في اتّجاه هذا الهدف؛ وبعبارة أخرى: فإنّ التعاليم الدينيّة تبتني -بالنظر إلى حكمة الأفعال الإلهيّة- على مصالح نفس أمريّة تُشير إلى نوع من الارتباط بين هذه الأفعال وبين ثمراتها الواقعيّة التي تظهر في حياة الإنسان. وبناءً عليه، فإنّ وجوب إقامة الصلاة والصيام والحجّ والجهاد وأداء الأمانة والصدق واتّباع العدل وطلب الخير وأمثالها تحكي بأجمعها عن تأثير هذه الأمور ودورها في رقيّ النفس وتحقيق الكمال الوجودي للإنسان؛ مثلما أنّ النواهي الشرعيّة تحكي -بدورها- عن دور الأفعال المنهيّ عنها في إيقاف الإنسان أو إسقاطه في الهلاك. وبتحليل آخر، بوسعنا القول أيضًا إنّه إذا اعتبرنا أنّ الغاية من الأفعال الاختياريّة للإنسان وكماله الوجودي هي التقرّب إلى ساحة الكمال المطلق للوجود، فإنّ الدعوات الشرعيّة المرتبطة بالعوامل المقرِّبة والتحذيرات المتعلّقة بالعوامل المبعِّدة ستقع في طريق هذا الهدف وتلك الغاية؛ ويُمكننا استنتاج هذه المسألة بكلّ وضوح من الآيات القرآنيّة التي أشارت مرارًا إلى العلاقة القائمة بين أفعال الإنسان والنتائج المترتّبة عليها: ﴿ ٱلْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ ﴾[1]، ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ ... ﴿٦﴾ ... إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾[2].

خلاصة

1- يهدف هذا الفصل إلى بيان المبادئ التي تستند إليها فكرة إفادة القرآن للمعرفة سواء في قضاياه النظريّة أو في تعاليمه وأوامره ونواهيه، وإلى تسليط الضوء على المنهج والآلية التي يمكن الاستناد إليها في الاستدلال على ذلك.

---

(1) سورة غافر: الآية 17.

(2) سورة التحريم: الآيتان 6 و7.

2ـ يُمكننا تلخيص أبرز تلك المبادئ النظريّة في النقاط الآتية:

أـ **الشمول الأنطولوجي**: بمعنى أنّ عالم الوجود لا ينحصر في عالم المادّة، وبالتالي، فإنّ المفاهيم الغيبيّة والماورائيّة تكتسب سمة إفادة المعرفة.

ب ـ **الشمول الإبستمولوجي**: فبحسب هذا المبدإ، لا تُمثّل التجربة إلّا واحدة من المصادر المعرفيّة للبشر، حيث بوسع الإنسان الاستفادة أيضًا من وسائل معرفيّة أخرى؛ كالعقل والشهود الباطنيّ والوحي (عن طريق الأنبياء)؛ وينتج عن هذا الاتّجاه المعرفي ـبطبيعة الحال- تبنّي استراتيجيّة لإفادة المعرفة تشمل نطاقًا واسعًا من الواقعيّات المطروحة في مجال المدّعيات الدينيّة.

ج ـ **المبدأ الدلاليّ الفلسفيّ**: فمن خلال طرح حلّ «الاشتراك المعنوي والتشكيك الوجودي»، بإمكاننا تحليل مسألة استعمال الألفاظ المتعارفة في دائرة الحقائق المجرّدة والميتافيزيقيّة بنحوٍ ينسجم مع وحدة المعنى؛ وبالتالي، ستتهيّأ الأرضيّة المناسبة لإثبات إفادة هذا النوع من المفاهيم للمعرفة.

3ـ يُعدّ اختيار المنهج المناسب لإثبات الدعاوي الدينيّة أهمّ خطوة في إثبات إفادة لغة الدين القرآنيّة للمعرفة؛ ومن هنا، فإنّ المسائل المرتبطة بمجال الإلهيّات ومعرفة المعاد ومعرفة الروح ـوبقيّة الحقائق الغيبيّة- ستكون خارجةً عن نطاق التجربة والدراسات التجريبيّة، حيث يكون بوسعنا الاعتمادُ على العقل البرهاني فقط من أجل الفصل في مثل هذه القضايا، لكن في الوقت نفسه، ثمّة مسائل في القرآن يُمكننا دراستها ولو إجمالًا عن طريق المنهج التجريبي، وهي تلك المرتبطة بنتائج التعاليم الدينيّة.

4ـ تستند إفادة الدعاوي القرآنيّة للمعرفة إلى العديد من الأدلّة، بعضها خارج عن نطاق الدين، وبعضها الآخر تلفيقي وذو جنبتين عقليّة ونقليّة. وتتمثّل تلك الأدلّة بقسميها بأنّ طريق العقل والعلم هو طريق للتعرّف على الحقائق والواقعيّات، وأنّ القرآن نفسه قد استفاد في مقام الاستدلال من مجموعة من الأدوات والمناهج التي لسانها لسان حكاية عن الواقع، وهي تعطي إفادة القرآن للمعرفة في سبيل الأخذ بيد الإنسان نحو الهدف من خلقته وهدايته إليه، وأنّ هذين الأمرين (المعرفة النظريّة والهداية العمليّة) لا يمكن الفصل بينهما.

5ـ على ضوء دراسة المبادئ الأساسيّة، فإنّ القضايا العقدية للقرآن الكريم قابلة للتفسير العقليّ، كما إنّ الأركان الأساسيّة للتعاليم السلوكيّة في القرآن تستمدّ جذورَها من الواقع، وذلك بالنظر إلى استنادها إلى مصالح نفس أمريّة.

6ـ إنّ كلًّا من الاتّجاه القائل بالاشتراك اللفظيّ، والآخر القائل بالتفسير المجازي لحمل الألفاظ المتعارفة على المعاني الميتافيزيقيّة يفتقر إلى دليل تامّ يستند إليه؛ ومن هنا واستنادًا إلى المبدإ الفلسفيّ القائل بالاشتراك المعنوي والتفاوت المصداقي، ليس ثمّة إشكالٌ في حمل هذه المفاهيم على المعاني الميتافيزيقيّة على الحقيقة.

7ـ باعتبار أنّ الغاية الأساس والمهمّة الأولى للغة عند العقلاء هي الحكاية وتصوير الواقع، وبما أنّ الله تعالى أيضًا قد استعمل هذه اللغة نفسها كوسيلة لهداية الإنسان؛ فإنّ دور لغة النصوص الدينيّة في الحكاية عن الواقع سيكون أمرًا طبيعيًّا ومطلوبًا.

8ـ يتميّز القرآن الكريم بإثارته للعقل، وقد ظهر ذلك في العديد من الآيات من خلال بيان أنّ الهدف من إرسال الكتاب الإلهيّ هو حثّ الناس

على التدبّر والتعقّل؛ وبالتالي، فمن البديهيّ أن تبتني هذه العقلانيّة القرآنيّة على افتراض واقعيّة القرآن وإفادته للمعرفة.

9- علاوةً على كون القرآن كلامًا إلهيًّا، فقد لجأ لإثبات دعوته وأصوله الفكريّة الأساسيّة إلى البرهان، حيث يُمكن إثبات الإطار العامّ للمعارف النظريّة والتربويّة للقرآن عن طريق العقل. ففكرة محوريّة الله تعالى والتي تُعدّ بمثابة القاعدة الأساس للنظرة الكونيّة التوحيديّة القرآنيّة، وكذا مسائل من قبيل: معرفة الإنسان، حقّانية القرآن، المعاد، وأمثال ذلك تمّ عرضها ببيان عقلي؛ ومن هنا، فإنّ العقلانيّة القرآنيّة تُشكّل بحدّ ذاتها شاهدًا حيًّا على إفادة لغته للمعرفة.

10- القرآن والنظرة الآيوية: إنّ جميع ظواهر الوجود بحسب القرآن آيات وعلامات على ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله؛ وتبتني هذه الرؤية على افتراض أنّ الحقائق تشترك في معنى واحد، وأنّ المخلوقات من شأنها أن تكون آية للحقّ تعالى من حيث صفاتها الوجوديّة؛ لأنّها إذا لم تشترك في المعنى، لن يكون أحدها دليلًا على الآخر.

11- وفقًا للرؤيّة الكونيّة القرآنيّة، لا ينحصر الوجود في العالم المحسوس والمشهود؛ بل هو أوسع بكثير من هذا العالم، حيث يُشكّل عالم ما وراء المادّة -الذي يُسمّى بـ «عالم الغيب»- القسم الأعظم من الوجود.

اختبر معلوماتك

1- ما هي المبادئ التي تعتمد عليها فكرة إفادة الدعاوي القرآنيّة للمعرفة؟ أوضح ذلك.

2- ما هو المنهج الذي بوسعنا الاستناد إليه لإثبات إفادة المسائل الدينيّة للمعرفة؟

3ـ كيف يُمكن بيان المعارف والأوامر التربويّة القرآنيّة اعتمادًا على التحليل العقلي؟

4ـ ما هي العلاقة القائمة بين حثّ القرآن على التعقّل وواقعيّة لغته؟

5ـ اعرض بالتفصيل مسألة البيان الاستدلاليّ للقرآن في ما يرتبط بالمعارف والتعاليم الدينيّة.

6ـ ما المراد من النظرة الآيويّة؟ بيّن علاقتها بإفادة القرآن للمعرفة.

للبحث والتحقيق

1ـ أجرِ دراسة شاملة بهدف تصنيف أنواع المعارف القرآنيّة.

2ـ ما هي العلاقة القائمة بين النظرة الكونيّة المعتمدة على الغيب والشهادة، وبين الإفادة للمعرفة؟ حقّق في المسألة.

مصادر للمطالعة والبحث

1ـ عبد الله جوادي آملي، **دين شناسى جديد**، ج3، ص113.

2ـ محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج5، ص255. (كلام في الطريق الذي يهدي إليه القرآن).

3ـ مصباح اليزدي، **آموزش فلسفه**، ج1، ص223.

4ـ مرتضى مطهّري، **مجموعه آثار**، ج9، ص46 و189.

الفصل الثاني عشر
لغة القرآن: محيّرة أم صريحة؟

الأهداف

- توضيح النظريّة القائلة بوضوح لغة القرآن وإمكانيّة الوصول إلى أقصى ما تريده من معنى.
- استعراض النظريّة القائلة بعدم صراحة لغة القرآن واكتنافها بالألغاز، ونقد مبانيها وأدلّتها.
- نظريّة الصراحة: أدلّتها وحدودها.

مقدّمة

القاعدة العامّة في اللغة هي أنّ الكلمات توضع للمعاني الواضحة بهدف التفاهم بين أفراد المجتمع، لكن في بعض الموارد، قد يدلّ اللفظ في لغة من اللغات -زيادةً على ما مرّ- على معنى خاصّ غير عامّ؛ ويُعدّ التمثيل والكناية والرمز من الظواهر الموجودة في كافّة المجتمعات تقريبًا. ومن باب المثال، تمتلك هذه الألفاظ (ساقي، شاهد، خط وغيرها) معنى واضحًا ومفهومًا عند الجميع في اللغة الفارسيّة، إلّا أنّنا نجدها تدلّ بعينها على معان أخرى في اصطلاح العرفاء؛ وهنا، يُطرح علينا هذا التساؤل:

ما هي القاعدة العامّة في لغة الدين؟ هل يُمكننا أن نعدّ الأسلوب الرئيس المتّبع في لغة الدين -وبالتالي في لغة القرآن- من النوع الثاني؛ أي أن نعدّها لغة رمزيّة؟ ويُمكننا طرح هذا السؤال بطريقة أخرى، بأن نقول: هل لغة النصوص الدينيّة صريحة وتنتهي إلى نتيجة واضحة، أم أنّها مكتنفة بالألغاز إلى درجة عدم ترتّب أي معنى جازم عليها، بحيث لا يُمكن للنزاعات التي تتمحور حول هذه النصوص أن تنتهي بنتيجة واضحة؟

ومرادنا من الصراحة هنا: أنّ لغة النصوص الدينيّة تمتلك بحدّ ذاتها أسلوبًا واضحًا في إيصال المعنى المراد للمتكلّم، بحيث يكون المخاطب قادرًا على الوصول إلى هذا المعنى المراد اعتمادًا على نشاط فكريّ خاضع لمجموعة من القواعد (التي تتمثّل بشكل خاصّ في الضوابط العقلائيّة لفهم النصّ). وأمّا مرادنا من عدم الصراحة، فهو أنّ بنية لغة النصوص الدينيّة تُعاني من الإبهام والألغاز، بحيث لا يمكن الوصول إلى معنى نصوصها ومراد المتكلّم بها. وبعبارة أخرى: فإنّ لغة النصوص الدينيّة -وفقًا لهذا الرأي- لا تستطيع تحصيل معنى مقبول اعتمادًا على منهجيّة علميّة استدلاليّة؛ ومن هنا، فإنّ النزاع سيظلّ قائمًا في هذا المجال على الدوام.

ورأينا سابقًا أنّ نظريّة اللغة الرمزيّة هي أحد الاتّجاهات المعاصرة في لغة الدين. وقد حظيت هذه النظريّة بالاهتمام من قبل بعض المفكّرين الغربيّين الذين يرون أنّ لغة الدين تهدف بالأساس إلى حثّ الإنسان على التأمّل؛ ولهذا، فهي تتوفّر على بنية مرموزة ومكنونة. وقد استند بعضٌ إلى تميّز الإلهيّات وتعاليها عن العالم المُدرَك، ووجود حائل يحول بين عالمي الطبيعة وما وراءها، معتبرين أنّ لغة الدين هي لغة رمزيّة ومكتَنفة بالأسرار. لكن، إذا دقّقنا النظر قليلًا في هذا الموضوع، فسيتبيّن لنا أنّ هذا الاتّجاه يعتمد بشكل أساسيّ على رأي بعض الفلاسفة الغربيّين (بالاستفادة من فلسفتي كانط وهيوم) تجاه المسائل الميتافيزيقيّة وامتناع الوصول إلى رأي

جازم وقطعي في هذه المسائل (انسداد طريق العلم بالواقع)، والاعتراف بالآراء المختلفة والمتكثّرة من دون ترجيح بينها.

لكن، كيف يتسنّى لنا تحديد الموقف بالنسبة إلى لغة القرآن؟ وهل لغة القرآن هي لغة محيّرة غير جازمة، أم أنّها لغة واضحة ومعبّرة عن المراد؟ منذ سالف العصور، يبتني رأي أكثر علماء المسلمين تجاه هذا الموضوع على نظريّة الصراحة، لكن مع ذلك، يظهر من بعض الاتّجاهات والآراء أنّها تعتقد بكون لغة القرآن هي لغة غير جازمة وتبعث على الحيرة، كما يُستفاد من آثار بعض المؤلّفين المسلمين -أو أنّ ما يلزم من رؤاهم الفكريّة- هو أنّهم يعدّون هذه اللغة رمزيّةً ومحيّرة، ويعتقدون بعدم إمكان الوصول في تفسير القرآن إلى أيّ معنى محدّد ونهائيّ متّفَق عليه.

1- اكتناف لغة القرآن بالألغاز

كما سبق، يرى بعض المحقّقين المسلمين -حسبما يبدو من مؤلّفاتهم- أنّ لغة القرآن رمزيّة وباعثة على الحيرة، ويعتقدون بعدم إمكان الوصول في تفسير القرآن إلى معنى محدّد ونهائيّ متّفق عليه؛ وسنستعرض في ما يأتي بعض العبارات المختلفة التي يُستفاد منها قولهم بمثل هذا الرأي؛ نعم، هذه العبارات -كما سوف نلاحظ- ليست على درجة واحدة من الدلالة على ذلك؛ ولذا، فإنّ النتائج المترتّبة عليها لن تكون بدورها واحدة.

1-1- التنزيه أو التعطيل: تقترب نظريّة التنزيه -أو بعبارة أخرى التعطيل في باب الأسماء والصفات الإلهيّة والتي تنسب في تاريخ علم الكلام إلى بعض الفرق الإسلاميّة- من نظريّة عدم الجزم.

ففي ما يخصّ بعض الصفات المشتركة بين الله تعالى والإنسان، اعتقدت مجموعة من المتكلّمين المسلمين أنّ المعنى الظاهريّ لهذه

الصفات يستلزم التجسيم والتشبيه، والله تعالى منزّه عن الجسم والصفات الجسمانيّة. لكن من ناحية أخرى، فإنّ هذا النوع من الصفات قد ورد في النصوص الدينيّة؛ ولهذا، من الأفضل لنا التحرّز عن تفسيرها، وإيكال معناها إلى الله تعالى والراسخين في العلم؛ وبما أنّ فهم معاني هذه الصفات لا يدخل في الإيمان والتكليف، فنحن لسنا مكلّفين بفهمها، ويكفينا القول في هذا المجال إنّ معناها الظاهري ليس هو المراد. نعم، يبقى أنّه ينبغي البحث عن الدائرة التي يراها أهل التعطيل، وعن الأشخاص الذين يضمّهم هذا العنوان؛ ويطلق صدر المتألّهين أحيانًا على المعتزلة -بلحاظ نفيهم للصفات عن ذات الباري تعالى- اسم أهل التعطيل.

ويُعدّ القاضي سعيد القمّي من أنصار نظريّة التنزيه في باب الصفات الإلهيّة، حيث يدّعي أنّ غاية معرفة الله عزّ وجلّ هي تنزيهه عن جميع الصفات والسمات والرسوم والحدود... فالحقّ هو أنّه ليس بالإمكان معرفة الله تعالى أكثر من هذا الحدّ. وبرأيه، فإنّ إثبات أيّ صفة لله تعالى يستلزم التشبيه؛ ومن هنا، فإنّ جميع الصفات المنسوبة إليه عزّ وجلّ ترجع إلى نفي الأضداد والنقائص؛ فحينما يُقال عنه تعالى إنّه عالم، فالمراد من ذلك أنّه غير جاهل وهكذا... إلخ.

1-2- الاعتقاد بتشابه القرآن: من خلال الاستناد إلى تشابه القرآن، سعت بعض الاتّجاهات إلى التشكيك في وضوح لغته، معلّقةً إمكان الحسم في معانيه.

1-3- رمزيّة لغة القرآن: اعتبر بعضٌ أنّ فهم واكتناه المعاني القرآنيّة لا يتيسّر لعامّة الناس، مستندين في ذلك إلى رمزيّة لغة القرآن.

وتُعدّ الاتّجاهات الباطنيّة التقليديّة من الاتّجاهات التي يظهر من آرائها الاعترافُ برمزيّة لغة القرآن؛ وبطبيعة الحال، فإنّ ما يلزم من هذا القول هو عدم إمكان استحصال أيّ نتيجة دلاليّة من القرآن؛ بمعنى أنّه ليس بوسعنا

ـوفقًا لهذا الرأيـ أن نستخرج من الآيات القرآنيّة أيّ معنىً يكون موردًا للاتّفاق ومبتنيًا على منهج استدلاليّ مقبول. وعليه، يرى بعض الباطنيّين أنّ لغة القرآن هي لغة إشارة ورمز، وأنّ الهدف الأساسي والمعنى الجوهريّ يتمثّل في تلك الحقيقة المكنونة وراء الألفاظ التي لا تعدو كونها مجرّد قشور. وقد تمّ الحديث في رسائل إخوان الصفا عن سبب رمزيّة كلام الله وأنبيائه وأقوال الحكماء بالنحو الآتي: «لأنّ أكثر كلام اللّه تعالى وكلام أنبيائه وأقاويل الحكماء رموز لسرّ من الأسرار مخفيًّا[1] عن الأشرار، وما يعلمها إلّا اللّه تعالى والراسخون في العلم. وذلك أنّ القلوب والخواطر ما كانت تحمل فهم معاني ذلك»[2]. وبرأي ثلّة من الباطنيّة، فإنّ القرآن ـبل وكلّ الشريعةـ قد صيغا في قالب من الرموز والأمثال المراد الأساسيّ منها حقائق كامنة وراءها[3].

عـلاوةً على الباطنيّة القديمة، نُلاحظ وجود هذا العنوان في أقوال بعض المتنوّرين الجدد لكن بعبارات مختلفة؛ ومن بين هذه العبارات، تلك التي تقول إنّ الدين هو حدّ بين الطبيعة وما وراء الطبيعة، أو أنّ مجال الإلهيّات هو مجال مجرّد ومختلف عن العالم المعلوم للإنسان، بينما نجد أنّ اللغة الإنسانيّة لا تكون فعّالة إلّا في مجال بيان الحقائق المعلومة، وأمّا في مجال الحقائق المتعالية والمجهولة (المبهمة)، فبيانُها قاصر. وفي معرض حديثه عن لغة الدين واكتنافها بالحيرة والألغاز، يقول أحد الكتّاب:

الدليل الثاني (على عدم تحوّل الدين إلى إيديولوجيا) هو أنّ الدين أمر مكتنف بالأسرار ويبعث على الحيرة؛ وهذا خلاف القشريّة؛ فذلك الوضوح وتلك الدقّة والقشريّة التي تُطلب في الإيديولوجيا لا وجود لها في

---

(1) كذا في المصدر.

(2) إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، ج2، ص342.

(3) شاكر، روش هاى تاويل قران، ص216، نقلًا عن: ناصر خسرو، وجه دين، ص35، 178 و180.

الدين. والإيديولوجيا هي دعوة إلى القشريّة، وهي عبارة عن مجموعة من المواقف السطحيّة والواضحة والمحدّدة عن الله تعالى والإنسان والتاريخ والمعاد و...، وأمّا الدين، فهو مليء بالمحكم والمتشابه (لا وظيفة للدين إلّا البعث على الحيرة)... فنجد أنّ مولوي بقي متحيّرًا في معراج النبيّ (لقد جاءت هذه القصص لتزيدنا حيرةً على حيرة)[1]. إنّ الله تعالى الذي يتمحور حوله الدين هو أكثر موجود إثارةً للحيرة[2]. لغة الدين هي لغة الإشارة؛ فاللغة المتعارفة إنّما وُضعت لوصف التجارب المتعارفة التي تنتمي إلى مجالات مألوفة، وأمّا الحدّ المكتنف بالأسرار الذي يفصل بين الطبيعة وما وراءها، فلم توضع له أيّ لغة...[3] قد يُعدّ أحيانًا عدم تنظيم القرآن دليلًا على عدم خضوع الدين للتصنيف المقولي وعدم إمكان استخراج مطالب واضحة وصريحة منه»[4].

ويعدّ كاتبٌ آخر لغة الدين لغة رمزيّة، معتقدًا في ضمن ذلك أنّ هذه النظريّة هي من إبداعات المعرفة الدينيّة المعاصرة:

تتمثّل المعرفة الدينيّة المعاصرة في التعرّف على النُّظم والإشارات الرمزيّة الدينيّة؛ ففي المعرفة الدينيّة الجديدة، لغة الدين هي لغة رمزيّة، ومعرفة أيّ دين هي بالتعرّف على مجموع رموزه اللغويّة. ويعتمد الإسلام -بوصفه قراءة- في الدرجة الأولى على مسائل الهرمنيوطيقا التي ترتبط بعلم فهم النصّ وتفسيره. ووفقًا لهذا العلم، تكون النصوص الدينيّة بمثابة إشارات رمزيّة تخضع للفهم والتفسير، شأنها في ذلك شأن أيّ نصّ آخر؛

---

(1) مولوي، مثنوى معنوى، الكتاب الرابع، ص3805.

(2) سروش، فربه تر از ايديولوژى، ص125.

(3) سروش، بسط تجربه نبوى، ص332.

(4) سروش، فربه تر از ايديولوژى، ص125.

سواءً كان نصّ كتاب أو فنًّا إسلاميًّا أو غير ذلك.. وفي الحقيقة، فإنّ الإسلام -بوصفه قراءة للنصوص الدينيّة- يُقدّم لنا بيانًا رمزيًّا وإشاريًّا[1].

ويُضيف قائلًا:

حينما يكون الإنسان في موقف يشعر فيه بأنّه في الوقت نفسه: يعلم ولا يعلم، يفهم ولا يفهم، الحقيقة واضحة له ومخفيّة، فإنّ كلّ كيانه يهتزّ؛ وحينئذٍ، تأتي الحيرة. فعدم محدوديّة الأفق التي يتّصف بها الكلام الإلهي تبعث على الحيرة، لكنّها حيرة تجذب نحو الحبيب لا أنّها تُنفّر منه.

ويخلص أخيرًا إلى أنّ الكلام إذا كانت آفاقه محدودة ولم يكن باعثًا على الحيرة، فإنّ مضمونه -مهما كان نوعه: أمر أو نهي، وعد أو وعيد- لن يكون إلهيًّا؛ لأنّ الكلام الإلهيّ هو الذي يزيد من حيرة الإنسان؛ وعليه، ينبغي القول إنّه لا تفسير نهائيّ لكلام الله تعالى، وعلى الإنسان أن يتّهم دائمًا فهمَه للخطاب الإلهيّ؛ لأنّه حينما يُريد المحدود أن يرتبط باللامحدود، فإنّ ذلك يُؤدّي إلى حصول مثل هذه المسائل (الحيرة وغيرها). إنّ حكاية الارتباط بالله تعالى تبدو كحكاية متناقضة، لا أنّها شفّافة وواضحة[2].

وفي كتاب آخر، تمّ الحديث عن رمزيّة لغة الدين بالقول: «إنّ لغة الأديان -وخصوصًا الأديان السامية- هي لغة رمزيّة»[3].

1-4- القول بصمت الشريعة أو عدم تعيّن المعنى الأساسيّ: بعد الحديث عن أنّ فهم النصوص الدينيّة هو فهم متعدّد وسيّال، يُفسّر مؤلّف كتاب «صراطهاى مستقيم» سبب هذا التعدّد والسيلان قائلًا: السبب في

(1) مجتهد شبستري، نقدى بر قرائت رسمى از دين، ص368.

(2) المصدر نفسه، ص326-331.

(3) شريعتي، انسان واسلام، ص5.

ذلك هو أنّ النصّ الديني (القرآن والسنّة) صامت، ونحن نستعين دائمًا في فهم النصوص الدينيّة وتفسيرها -سواءً في الفقه أو الحديث أو تفسير القرآن- بمجموعة من التوقّعات والتساؤلات والافتراضات المسبقة؛ وبما أنّه لا يُمكن تبلورُ أيّ تفسير من دون الاعتماد على أيّ توقّع أو تساؤل أو خلفيّة مسبقة، وبما أنّ هذه التوقّعات والتساؤلات والخلفيّات تأتي من خارج الدين، وبما أنّ ما هو خارج عن الدين متغيّر وسيّال -حيث إنّ العلم والفلسفة والنتاجات الفكريّة الإنسانيّة في حالة تزايد وتراكم مستمرّ- فإنّ التفسيرات التي تتبلور في ظلّ هذه التساؤلات والتوقّعات والافتراضات ستكون متنوّعة ومتحوّلة[1].

ويُبيّن هذا الكاتب في مؤلّفاته الأخرى هذا الرأي بتعابير أخرى؛ نظير: لا اقتضائيّة النصّ بالنسبة إلى المعاني، عدم تعيّن المعنى وأمثال ذلك. وفي ضمن حديثه عن سبب الاختلاف في الأفهام يقول:

ويرجع تنوّع الأذهان في النهاية إلى تنوّع النصّ؛ والمراد من ذلك أنّ النصّ في علاقته بالمعاني يتّصف باللّاقتضاء... إنّ النصّ حقيقةً وذاتًا أمر مبهم ويتضمّن العديد من المعاني... فنحن نواجه في عالم النصّ والرموز نظير عدم التعيّن هذا[2].

1-5- تعدّد القراءات والتفاسير: قد يحكم بعضٌ بإبهام الدين في ذاته، وينفون إمكانيّة التعرّف إلى الواقع والمعنى الحقيقي للنصّ، مستندين في ذلك إلى تعدّد تفاسير النصوص الدينيّة، والاختلاف في وجهات النظر في مجال المعرفة الدينيّة. وقد كان هؤلاء يتّخذون أحيانًا من الأجواء السائدة في العالم الإسلامي الذي يشهد اختلافًا في الآراء وتعدّدًا في المعتقدات، ومن التفسيرات المختلفة للمعطيات والنصوص الدينيّة، دليلًا على حتميّة

(1) سروش، صراطهاى مستقيم، ص2 و3.

(2) سروش، «حقانيت، عقلانيت، هدايت»، مجلّة: كيان، العدد 40، ص16.

تعدّد القراءات واستمرار النزاع في هذا المجال[1]؛ فكأنّ هؤلاء الكتّاب يرون أنّ الوجود الفعليّ للاختلافات في تفسير الدين هو بمثابة تأييدٍ لهذه الاختلافات وإضفاءٍ للمشروعيّة عليها جميعًا؛ نعم، يبقى أنّهم أذعنوا بأنفسهم بأنّ هذه القراءات المختلفة لا تحظى كلّها بالدرجة نفسها من الاعتبار؛ وعليه، ينبغي الاعتراف بوجود معيار في تشخيص القراءات المعتبرة. «فاعتبار إحدى القراءات الخاصّة للدين لا يرجع إلى مجرّد الميول الشخصيّة والنفسيّة لصاحب هذه القراءة؛ بل يُمكن تقديم مجموعة من المعايير «البينذاتيّة»[2] المتعلّقة به؛ ومن باب المثال: كلّما كانت القراءة منهجيّة ومنسجمة وفعّالة أكثر، حظيت باعتبار أكبر لدى المجتمعات العلميّة المعاصرة»، لكن مع ذلك، يرى هؤلاء أنّ طريق الوصول إلى تفسير صحيح وقراءة صائبة هو طريق مسدود؛ « للأسف أو لحُسن الحظّ أن ليس من الواضح أن يصل أفراد الإنسان منطقيًا إلى نقطة مشتركة ولو بذلك المقدار الذي يسعى إليه الوضعيّون... فمن الممكن وجود حوار وتفاهم بين أصحاب القراءات المختلفة، لكن ليس بالإمكان تقديم دليل برهاني يقيني على إبطال قطعي وتامّ لإحدى القراءات، أو إثبات كامل وقطعي لقراءة أخرى»[3].

1-6- الاعتقاد بكون القرآن مجملًا أو ظنيّ الدلالة: مع أنّ القرآن قطعيّ السند، إلّا أنّه أحيانًا، قد تُطرح -نوعًا ما- مسألة الحيرة في لغته بحجّة أنّه ظنيّ وفاقد للاعتبار من حيث الدلالة.

وفي هذا الصدد، يقول أحد الكتّاب:

---

(1) زيد آبادي، «قرائت واحد از دين يا تجويز جنگ وجدل»، جريدة صبح امروز، بتاريخ 30/ 6/ 1378؛ مهاجراني، «قرائتهاى دينى»، جريدة اطلاعات، بتاريخ 19/ 2/ 1380.

(2) Intersubjective. (المترجم)

(3) مهاجراني، «كدام دليل قطعي برهاني؟»، جريدة صبح امروز، بتاريخ 18/ 7/ 1378.

بالنظر إلى الأبحاث الفلسفيّة (الهرمنيوطيقا الفلسفيّة) التي عرفت انتشارًا واسعًا في القرن العشرين على الخصوص، هل بوسعنا أن نصِف تفسيرًا معيّنًا لنصّ من النصوص بأنّه التفسير الوحيد الذي يتّسم بالصحّة والاعتبار؟ وهل يبقى بالنظر إلى هذه الأبحاث أيّ معنى للحديث عن النصّ[1] في مقابل الظاهر (مثلما كان يتصوّره المتقدّمون)؟ فلا يمتلك أيّ نصّ تفسيرًا وحيدًا، وبوسعنا تقديم تفاسير وقراءات متعدّدة لجميع النصوص؛ وبهذا، لن يكون أيّ كلام نصًّا[2].

وبحسب بعض الآراء ذات التوجّه الأخباريّ، تمّ التشكيك في وجود ظواهر في القرآن؛ وأحيانًا لو اعترفوا بالظهور إلّا أنّهم ينفون حجّيته (الكبرى)[3]. فطبقًا للرأي الأول، يكون القرآن بحدّ ذاته متّسمًا بالإجمال والإبهام الذاتي، وفاقدًا لأيّ نوع من أنواع الظهور؛ شأنه في ذلك شأن الحروف المقطّعة. وقد يُقال في تبرير هذا النحو من الفهم المرتبط بالقرآن إنّ المصلحة اقتضت أن يكون هذا الكتاب الإلهي مبهمًا ومستعصيًا على الفهم، حتّى يرجع الناس إلى الأئمّة المعصومين ويأخذوا منهم معانيَه؛ ولأجل إثبات هذه الدعوى، قد يتمّ الاستناد إلى بعض الروايات؛ نظير ما جاء في رواية المعلّى بن خنيس عن الإمام الصادق (ع): «فَأَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنِ الْقُرْآنِ فَذَلِكَ أَيْضًا مِنْ خَطَرَاتِكَ الْمُتَفَاوِتَةِ الْمُخْتَلِفَةِ لأَنَّ الْقُرْآنَ لَيْسَ عَلَى مَا ذَكَرْتَ، وكُلُّ مَا سَمِعْتَ فَمَعْنَاهُ عَلَى غَيْرِ مَا ذَهَبْتَ إِلَيْهِ، وإِنَّمَا الْقُرْآنُ أَمْثَالٌ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ دُونَ غَيْرِهِمْ، ولِقَوْمٍ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلاوَتِهِ، وهُمُ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِهِ ويَعْرِفُونَهُ، وأَمَّا غَيْرُهُمْ فَمَا أَشَدَّ إِشْكَالَهُ عَلَيْهِمْ وأَبْعَدَهُ مِنْ مَذَاهِبِ قُلُوبِهِمْ، ولِذَلِكَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): إِنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ أَبْعَدَ مِنْ قُلُوبِ الرِّجَالِ مِنْ

---

(1) المراد من النصّ هنا هو النص بحسب اصطلاح علم أصول الفقه، ويعني الكلام الصريح الذي لا يحتمل أكثر من معنى. (المترجم)

(2) شبستري، نقدی بر قرائت رسمی از دين، ص114.

(3) الكوكبي، مباني الاستنباط، ص229.

تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ، وفِي ذَلِكَ تَحَيَّرَ الْخَلائِقُ أَجْمَعُونَ إِلّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ، وإِنَّمَا أَرَادَ اللَّهُ بِتَعْمِيَتِهِ فِي ذَلِكَ أَنْ يَنْتَهُوا إِلَى بَابِهِ وصِرَاطِهِ، وأَنْ يَعْبُدُوهُ ويَنْتَهُوا فِي قَوْلِهِ إِلَى طَاعَةِ الْقُوَّامِ بِكِتَابِهِ والنَّاطِقِينَ عَنْ أَمْرِهِ، وأَنْ يَسْتَنْبِطُوا مَا احْتَاجُوا إِلَيْهِ مِنْ ذَلِكَ عَنْهُمْ لا عَنْ أَنْفُسِهِمْ...»[1].

2ـ نقد وتحليل

2ـ1ـ لا تتوفّر نظريّة التعطيل في الأسماء والصفات الإلهيّة على دعامة برهانيّة كافية، حيث تُفيد الأدلّة العقليّة وظواهر الكتاب والسنّة بجلاء أنّ عالَم الإلهيّات لا يُعاني من الناحية الأنطولوجيّة من أيّ إبهام، كما إنّ سعة الإنسان وقابليّته المعرفيّة هي بنحوٍ يُتيح له الورود ـإلى حدّ معيّنـ في هذا المجال.

وكما ذكرنا مرارًا وتكرارًا، بمقتضى المراتب التشكيكيّة للوجود[2]، فإنّ مفهوم الوجود وصفاته الكماليّة ـنظير العلم والقدرة و... إلخـ هو واحد في كافة الموارد، بحيث يكون التفاوت راجعًا إلى مراتب الوجود ومصاديقه؛ ويكمن الخطأ الأساسي الذي وقع فيه المنزّهة في غفلتهم عن هذه المسألة المهمّة، حيث اعتقدوا أنّ الاشتراك في المفهوم يُفضي إلى نسبة النقص إلى المصداق؛ هذا مع غضّ النظر عن أنّ النزعة التنزيهيّة والسلبيّة في باب الصفات الإلهيّة لا بدّ من أن تؤول نهاية إلى التعطيل المرفوض عقلًا ونقلًا.

ويُشير العلّامة الطباطبائي إلى مذهب التفويض والسكوت في باب الصفات الإلهيّة، وكذلك إلى رأي الذين يُرجعون الصفات الإلهيّة ـحين

---

(1) الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج18، الباب 13، ح 38.

(2) التي يكون فيها ما به الاشتراك عين ما به الامتياز.

إثباتها- إلى نفي النقص، ويُفسّرون العلم بعدم الجهل والعالم بغير الجاهل، حيث يقول:

ولازمه تعطيل الذات المتعالية عن صفات الكمال والبراهين العقلية وظواهر الكتاب والسنّة ونصوصهما تدفعه[1].

2-2- إنّ القول إنّ جميع الآيات القرآنيّة متشابهة هو قول مردود؛ فالقرآن الكريم فيه محكمات واضحة وصريحة لا شكّ ولا تردّد في معناها، وفيه في الوقت نفسه أيضًا متشابهاتٌ يتوقف فهمها على إعمال التأمّل الجادّ وإلى اعتبار المحكمات كمرجع في نفي ظهورها الابتدائي وفهم المراد النهائيّ منها. وتشكّل المحكماتُ العناصرَ الأساسيّة للفكر القرآني الذي يشمل المعارف الأساسيّة للدين الإسلامي وتعاليمه العباديّة والاجتماعيّة والأخلاقيّة، كما إنّ إلحاق الظواهر بالمتشابهاتِ لا يستند إلى أيّ دليل مقبول؛ بل الدليل على خلافه. وثمّة مرحلتان أساسيّتان في تعاملنا مع المتشابهات: المرحلة الأولى سلبيّة؛ بمعنى أنّه لا يكون بإمكاننا -بالنظر إلى البرهان العقلي ومحكمات القرآن- أن نعتبر المعنى الظاهري للآيات المتشابهة هو المعنى المراد، والمرحلة الثانية هي عبارة عن السعي الإيجابي من أجل العثور على المعنى المراد من الآيات المتشابهة وتأويلها؛ وفي هذه المرحلة، يكون الحلّ الرئيس هو الاعتماد على الأدلّة العقليّة والنقليّة. فمع إرشاد القرآن إلى مرجعيّة المحكمات (أمّ الكتاب)، تتهيّأ الأرضيّة للمفسّر للعمل على تحصيل معاني الآيات المتشابهات اعتمادًا على سعيه الفكريّ وتدبّره في الآيات المحكمة؛ نعم، من الممكن في بعض الموارد ألّا تنجم عن هذا السعي أيّ نتيجة مبرهنة، إلّا أنّ ذلك لا يعني انسداد سبيل التعرّف على المتشابهات.

2-3- إنّ القول برمزيّة لغة القرآن هو -بشكل عامّ- على خلاف

---

(1) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج14، ص141-144.

الهدف من نزوله (أي هداية الناس)، كما إنّ هذا القول يُخالف ما يدلّ عليه صريح الآيات القرآنيّة من أنّه نزل ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾، وينافي تحدّيه جميع الناس، ودعوتهم إلى التدبّر فيه. وعلاوةً على ذلك، فإنّ جميع الفرق الإسلاميّة تعتبر القرآن بمثابة المصدر الأساس للدين الإسلامي؛ فكيف يُمكننا أن نعدّ لغته محيّرة وغير صريحة، ونعتبرها في الوقت نفسه مصدرًا لبيان المعارف والتعاليم الإسلاميّة؛ بل ومعيارًا لجميع المصادر الأخرى؟!

فمع أنّ الأستاذ مطهّري يرى أنّ اللغة التي استعملها القرآن في بيان خلقة الإنسان هي لغة كنائيّة ورمزيّة، مُشيرًا إلى أنّ الكتاب الكريم قد عرض قصّة آدم[1] بصورة رمزيّة، من دون أن يعني ذلك أنّ آدم لم يكن شخصًا[2] إلّا أنّنا نراه يرفض بشدّة القول برمزيّة البيان القرآني، عادًّا إيّاه المصدر الأساسيّ للدين ولبيان المسائل الضروريّة لسعادة الإنسان.

فالقرآن الكريم ليس كبعض الكتب الدينيّة التي تقتصر في حديثها عن الله تعالى والخلقة والتكوين على طرح مجموعة من المسائل الرمزيّة، وتضمّ إلى ذلك بعض المواعظ الأخلاقيّة كحدّ أكثر، بحيث يغدو المؤمنون مجبرين على استقاء التعاليم والأفكار من مصادر أخرى؛ بل تطرّق القرآن لبيان أصول المعتقدات والأفكار والتعاليم التي يحتاجها الإنسان، بوصفه موجودًا صاحب إيمان وعقيدة، إضافة إلى بيان أسس التربية الأخلاقيّة والأنظمة الاجتماعيّة والعائليّة، بحيث يُعدّ هو المعيار والميزان لجميع المصادر الأخرى[3].

ومن هنا، يظهر أنّ الاعتقاد بأنّ الدين هو ضدّ القشريّة والوضوح

---

(1) بلحاظ سكنه في الجنّة وإغواء الشيطان له ومسألة الطمع والحسد وطرده من الجنّة وتوبته و... إلخ.

(2) مطهري، مجموعه آثار، ص514 و515.

(3) مطهري، آشنايى با قرآن، ج1و 2، ص10.

هو اعتقاد مجانب للصواب، كما إنّ القول برمزيّة القرآن وإهمال القواعد والمعايير المعتمدة في فهم النصوص ومراد الحقّ تعالى يستتبع فتح الباب أمام التفسير الذوقيّ والاستحسانيّ.

2-4- من الخطإ أيضًا تشبيه الشريعة بالطبيعة وعدّها صامتة؛ فقد صيغت المعارف والتعاليم الدينيّة في قالب الكلام المقول شفاهًا، ثمّ بعد أن ألقيت دُوِّنت كنصّ. ويعتمد النظام اللغوي عند العقلاء على مسألة دلالة الألفاظ على المعاني (الوضع والدلالة)؛ ومن هنا، فإنّ الكلام الشفويّ وكذا النصّ ليسا فارغين؛ بل خصبين بالمعاني.

كما إنّ القول بعدم تعيّن المعنى الأساس للنصّ هو قول مخدوش؛ وبعبارة أخرى: فإنّ الرأي المبتني على عدم تعيّن المعنى ولااقتضائيّة النصّ وإحالة المعنى على خلفيّات المفسّر وتوقّعاته هو رأي موهون ولا يعتمد على أيّ أساس؛ لأنّه لا مناص لنا من الاعتراف بوجود علاقة بين اللفظ والمعنى في أيّ لغة. فكلّ نصّ لغوي مؤلّف من مجموعة كلمات مركّبة يتوفّر -بشكل متعيّن- على نوعين من المعاني: معنى ظاهريّ (مرتبط بالدلالة التصوّرية) ومعنى واقعيّ (مرتبط بالدلالة التصديقيّة وبمراد مبدع النصّ)، حيث يكون السبب في ظهور المعنى التصوّري هو وضع اللفظ نفسه للمعنى، والتعرّف إلى العلاقة القائمة بينهما في المجتمع اللغوي؛ ولهذا، يكون كلّ نصّ منفتحًا أمام بعض المعاني ومغلقًا أمام معان أخرى؛ وبعبارة أخرى: فإنّ النصوص العلميّة والدينيّة والفلسفيّة المتعارفة تتوفّر دائمًا على اقتضاءات خاصّة ولها تعيّن معنوي، كما إنّ تعيّن المعنى والمدلول التصديقيّ أو المراد الجدّي للمتكلّم ناشئ من النظام العقلائي للّغة ومن دلالة الكلمات؛ ففي النظام اللغوي، يكون المتكلّم مضطرًّا إلى استخدام الألفاظ والكلمات من أجل إيصال مراده للمخاطب، بحيث يُعدّ كلامه حاملًا للمعنى وواسطة للعلاقة بالقارئ وإبلاغه مرادَه، وذلك بالاعتماد على قانون التفاهم العقلائي؛ ومن هنا، فإنّ تفسير أيّ نصّ هو تابع

لأصل ذلك النصّ، ولا يُمكن لهذا التفسير أن يتغاضى عن الحريم المعنويّ للنصّ، والذي يُعدّ أساسًا للتفاهم العقلائي.

والجدير بالذكر أنّ القائلين بعدم تعيّن المعنى يرَون أنفسهم في بعض الموارد مضطرّين إلى اعتراف بتعيّن معنى النصّ واقتضائه المعنويّ: مع أنّ الشريعة صامتة، إلّا أنّ لغتها غير مغلقة؛ وحينما تتحدّث، فإنّها تتحدّث بكلامها لا بكلام الآخرين؛ وهي ساكتة، لكنّها في الوقت نفسه ليست فقيرة أو سطحيّة؛ كما إنّها لا تتحدّث مع الجميع بكلام واحد، ومادام لم يُطرح عليها السؤال، فإنّها لا تُقدّم جوابًا مقدّرًا على السؤال غير المطروح؛ نعم، هي لا تُقدّم لكلّ سؤال جوابًا عشوائيًّا، والكتاب والسنّة لا يتحمّلان كلّ تفسير اعتباطي[1].

2ـ5ـ لا يُمكننا أن نعدّ مسألة اختلاف القراءات والتفاسير دليلًا كافيًا لإثبات الإبهام الذاتيّ للقرآن واستعصائه على الفهم؛ فمن ناحية أولى، ليس بوسعنا أن نعتبر وجود التفسيرات المختلفة للدين والنصوص الدينيّة دليلًا على صحّتها واعتبارها بأجمعها؛ إذ من الممكن أن يكون بعضها صادقًا وبعضها الآخر كاذبًا، والمعيار في مشروعيّة أيّ قراءة يتمثّل في مطابقتها للواقع أو توفّرها على دليل معتبر (حجّة). ومن ناحية أخرى، ليس بإمكاننا أيضًا أن نعدّ الاختلافات الواقعة في تفسير النصوص الدينيّة آيةً على عدم وجود أيّ دليل قطعيّ على القراءة الصحيحة للدين؛ لأنّ الاختلاف في الفهم قد يكون ناشئًا من أسباب مختلفة.

وأخيرًا نقول: ليس بوسعنا أن نستنتج من عجز بعض المعايير ـ نظير المنهاجيّة[2] والانسجاميّة[3] والذرائعيّة (النفعيّة)[4]ـ وقصورها عن تفسير

(1) سروش، قبض وبسط تئوريك شريعت، ص344 و345.

(2) Methodism.

(3) Coherentism.

(4) Pragmatism.

المعرفة عدمَ إمكانيّة إثبات المعرفة في جميع المجالات، بما فيها المعرفة الدينيّة؛ لأنّه لا يُمكننا أن نجعل من بطلان دليل خاصّ ذريعةً لنفي أصل المدّعى، وهذا النحو من الاستنتاج مرفوض من الناحية المنطقيّة[1]. فالمهمّ هنا هو وجود نظام منطقي للتقييم يُرشدنا إلى حجّية بعض التفسيرات وعدم حجّية بعضها الآخر.

2ـ6ـ إنّ القول بظنّية دلالة القرآن هو مجرّد دعوى؛ وعلينا هنا أن نبيّن أنّ دلالة النصّ على المعنى هي على ثلاثة أنحاء: فأحيانًا تكون هذه الدلالة صريحة (وبتعبير الأصوليّين نصًّا)، وأحيانًا تكون ظنّية، وأحيانًا تكون مبهمة ومجملة؛ ومن هنا، فإنّ النصّ القرآنيّ يضع القارئ أمام مواقف مختلفة بحسب اختلاف دلالته. ففي بعض الحالات، قد يحصل اليقين بالمعنى المراد للمتكلّم (الفهم المطابق للواقع)؛ مثلما عليه الحال في المحكمات وأمّهات المعارف والتعاليم الدينيّة، حيث نجد أنّ لغةَ القرآن في المحكمات واضحةٌ وصريحة في بيان مراد المتكلّم، سواءً أكان ذلك في المعارف، أم في القيم العمليّة والتعاليم السلوكيّة. وفي بعض الحالات الأخرى، قد نحصل أيضًا على الفهم المعتبر لمعنى النصّ؛ كما هو الحال في فهم الظواهر، حيث يكون الملاك في الموارد ظنّية الدلالة هو التفسير المنهجيّ المستند إلى المصادر الدينيّة القطعيّة والممارس من طرف المتخصّصين في هذا المجال؛ فمثل هذا التفسير يحظى بدوره بالحجّية والاعتبار؛ ولهذا، فإنّ باب العلم أو الطريق العلميّ غير مسدود في مثل هذه الموارد. وفي حالات أخرى، من الممكن أن يُعانيَ النصّ من الإبهام والإجمال؛ وذلك بسبب المميّزات الخاصّة التي قد يتوفّر عليها ذلك النصّ وكذلك محدوديّة قدرتنا المعرفيّة. وعليه، لا يُمكننا أن نصدر حكمًا عامًّا بكون دلالة القرآن ظنّية.

---

(1) فرزين، قرائت دين وقرنطينه برهان، ص125.

وعلاوةً على ذلك، ففي المسائل النظريّة التي تقع موضعًا للاختلاف، فإنّ الكلام الوحيد الذي يحظى بالحجّية المنطقيّة بحسب ما تقتضيه القواعد العقلائيّة والمنهجيّة العلميّة هو كلام المتخصّصين في ذلك الفرع العلمي، والذين يبحثون فيه وفقًا لمنهجيّة صحيحة، دون كلام غيرهم.

كما إنّ الاستناد إلى الروايات لإثبات الإبهام الذاتيّ للقرآن غير تامّ أيضًا؛ فبغضّ النظر عن كون هذه الروايات -من حيث السند- أخبار آحاد وتُعاني من الضعف، فإنّها لا تفي أيضًا -من حيث الدلالة- بإثبات الدعوى السابقة؛ إذ إنّ هذا النوع من الروايات معارض للسنّة القطعيّة المنقولة عن الرسول الأكرم وأئمّة الهدى (ع) التي عدّت القرآن مصدر هداية إلى يوم القيامة، وحضّت الناس على الاستفادة من إرشاداته، حيث تمّ اعتبار الكتاب والسنّة في بعض هذه الأحاديث -ومن ضمنها حديث الثقلين- كركنين للهداية؛ فهذه الروايات لها دلالة قطعيّة على أنّ القرآن هو مصدر هداية بشكل مباشر[1]. وأمّا الروايات المرتبطة بالاستبعاد، فتؤكّد على شروط المفسّر، ولا دلالة لها على المنع من التفسير المنهجي والبرهانيّ.

كما إنّ الإبهام الذاتيّ للقرآن يُنافي كونه معجزة خالدة ويخالف الحكمة الإلهيّة التي جعلت الكتاب العزيز هاديًا ومرشدًا وحجّة[2].

2-7- تواجه النظريّة القائلة بعدم الجزم أيضًا إشكالًا حقيقيًّا، حيث وقعت في مغالطة الكنه والوجه، والخلط أحيانًا بين المفهوم والمصداق؛ فبالنظر إلى المراتب المختلفة للمضامين القرآنيّة، ما يكون مستعصيًا في مجال المعارف الدينيّة العميقة هو التعرّف إلى كنه هذه الحقائق، وليس فهم بعض مراتبها. فمعرفة ذات الحقّ تعالى قد تحصل تارةً بواسطة العلم

---

(1) انظر: الصدر، بحوث في علم الأصول، ج4، ص248.

(2) انظر: الحيدري، أصول التفسير والتأويل، ص136.

الحصولي، وقد تتحقق تارةً أخرى عن طريق العلم الحضوري؛ ومن هنا، إذا كان يقصد أحدهم من عبارة «الله هو أكثر الموجودات إثارة للحيرة» وجود إبهام مطلق في ذاته تعالى، فإنّ كلامه غير صائب، وأمّا إذا كان مراده منها أنّه: (مهما ازدادت معرفة الإنسان بالله، فإنّه سيظلّ عاجزًا عن الإحاطة العلميّة بذاته عزّ وجلّ)، فإنّ هذا هو الاعتراف نفسه لأفضل إنسان اصطفاه الحقّ تعالى حينما قال: «ما عرفناك حقّ معرفتك»، غير أنّ هذا الكلام لا يعني أبدًا إبهام الإله الذي تحدّث عنه القرآن الكريم. كما إنّ التحيّر الوارد في قصّة المعراج يرتبط بمصداق ذلك المعراج وحقيقته، لا بمفهومه؛ ولا يلزم من عدم انقطاع النزاعات العلميّة الدائرة حوله أن نعدّ لغة القرآن مستعصية على الفهم بشكل كلّي.

ويتبيّن ممّا ذكرنا أنّ النظريّة القائلة باكتناف القرآن بالألغاز والمنكرة للفهم القطعيّ أو المعتَبر لمعانيه هي كنظريّة شاملة وعامّة لكلّ القضايا والتعاليم ولجميع المراتب المعنويّة، غير تامة ولا تستند إلى أيّ دليل.

3ـ نظريّة الجزم

تعتقد هذه النظريّة أنّ لغة القرآن هي ـأساسًاـ لغةٌ للتفهيم والتفاهم؛ وعليه، فإنّ القرآن واضح وجليّ في بيان مقاصده، سواء في مجال المعارف النظريّة، أو في مجال القيم والسلوك، بحيث يسوق مخاطبيه في طريق الهداية بعيدًا عن كلّ حيرة؛ ومن البديهي أنّ هذا لا يعني الغفلة عن المراتب والدرجات المتعدّدة للمعاني القرآنيّة، وانفتاح القرآن على مسألة التفكّر والتدبّر؛ ومن هنا، فإنّ القرآن يتوفّر على سعة معنويّة غير محدودة يظهر منها هرم معرفي له مراتب مختلفة باختلاف السعة الوجوديّة للمدرِك، وتكون كلّ مرتبة غير نافية للمراتب الأخرى. وبعبارة أخرى: بوسعنا تقديم تقريرين لهذه النظريّة:

الأوّل: أنّ جميع المخاطبين يُمكنهم فهم القرآن بجميع مراتبه ومن دون أيّ نوع من الإبهام.

والثاني: أنّ القرآن هو ـبنحو اقتضائيـ قابل للفهم اللازم للهداية من طرف مخاطبيه، لكنّه في الوقت نفسه ذو مراتب معنويّة يتطلّب الوقوفُ عليها شروطًا خاصّة.

ومرادنا من الجزم هو التقرير الثاني. وتبتني هذه النظريّة على بعض الأدلّة العقليّة والنقليّة:

3ـ1ـ منهج العقلاء هو تفهيم المعنى

جميع العقلاء حينما يُريدون ـفي مقام الحوار الجادّـ الحديث مع مخاطبيهم، أو كتابة مقالة أو كتاب، فإنّ الدافع لهم من وراء ذلك هو إيصال المطالب التي تدور في خلدهم إلى هؤلاء المخاطبين؛ أي أنّ العقلاء ينتهجون الوضوح في الكلام وليس الحديث بالرموز والألغاز؛ فالمنهج الذي يسلكونه في كافّة العلاقات الاجتماعيّة والخطابات المرتبطة بمختلف المجالات العلميّة والفلسفيّة يكمن في الاستفادة من التركيبات الكلاميّة لإيصال مرادهم إلى المستمع أو القارئ؛ ومن هنا، نجد أنّ الدين لم يتخلّ بدوره عن أصل هذا السلوك العقلائي عند نقل رسالته وتعاليمه؛ بل سعى إلى هداية الإنسان اعتمادًا على هذه السياسة اللغويّة نفسها.

3ـ2ـ تحقيق الغاية أم نقضها؟

تتمثّل الحكمة من نزول القرآن وحضوره وسط المجتمع الإنساني في: الهداية وإتمام الحجّة بهدف إيجاد البصيرة المعنويّة والرؤية والسلوك التوحيديّين؛ وباعتبار هذا الهدف، ليس بوسعنا القبول بأنّ مُنزّل القرآن قد بيّن كلامه بنحو يستعصي معه على الفهم والإدراك؛ وبعبارة أخرى: إذا كان إرسال الوحي من قِبل الله تعالى ضروريًّا لهداية الإنسان، فينبغي أن يكون

تفسير لغة هذا الوحي وفهمها -بوصفه مقدّمة للعمل وللتأثّر بالوحي- ممكنًا، ليتحقّق بذلك الهدف من نزول هذا الوحي؛ إذ لو كانت لغة النصّ القرآني مرموزة ومستعصية على فهم الإنسان، فسيلزم من ذلك نقض الغرض ولغويّة نزول القرآن، لكنّ الساحة الإلهيّة منزّهة عن كلّ لغو؛ ومنه نستنتج أنّه بالإمكان فهم القرآن.

وبتعبير آخر: إنّ الهدف الذي يصبو إليه الدين الإسلاميّ ومرجعه الأساس -أي القرآن الكريم- هو هداية الناس؛ فلو بنينا على القول بالإبهام المطلق للغة الخطابات القرآنيّة، سينتقض هذا الغرض الأساس. وأمّا التفسير الجديد لغرض الدين بكونه يتمثّل في الحيرة، فهو تفسير غير تامّ؛ لأنّ الحيرة المطلقة التي تفتقد للوعي بالمراد والهدف المنشود باطلةٌ ومخالفة للفطرة الإنسانيّة الباحثة عن المعرفة ومناقضة للمنطق العقلي. كما إنّ الحيرة النسبيّة لا تُثبت بدورها دعوى عدم الجزم؛ نعم، صحيح أنّ الدين يُحرق الفكر، ويضطرّ الأفكار -من خلال ما يطرحه من مسائل- إلى الاعتراف بالعجز، حيث يكون على الإنسان هناك أن يمشي بقدم القلب لا العقل، لكن مع ذلك، فإنّ الدين يصنع الفكر أيضًا، ولم يأت ليُعطّل العقل عن وظيفته.

3-3- الدليل الوجداني

كلّ من يُطالع القرآن أو يستمع إلى مطالبه، سيُؤمن -مهما كانت عقيدته ومذهبه ومستواه العلمي- بأنّ البنية اللغويّة لهذا الكتاب الكريم غير صامتة ولا مبهمة بما يجعلنا لا ندرك منها شيئًا؛ بل نجد على العكس من ذلك أنّ قارئ القرآن -ولو كان في مستوى بسيط- يُدرك أغلب مفاهيمه ومعارفه، ولو لم يكن الأمر كذلك، لكان القرآن عاجزًا عن إيصال مطالبه للقارئ؛ وبالتالي، لن يكون للنصّ الديني وظيفة التفهيم؛ وهو خلاف الوجدان. وعليه، يتبيّن أنّ القرآن يُمكنه التفهيم والتوضيح المعنوي.

3-4- شواهد من الكتاب والسنّة

أ- تقديم الفهم على الإيمان

لو غضضنا النظر عن الدليل العقلي، فإنّ الأركان الأساسيّة للعقائد الإيمانيّة لا تخضع من وجهة نظر الإسلام للتقليد؛ بل ينبغي أن تتكّئ على أساس البحث والتحقيق. وعليه، فإنّ لغة الخطابات القرآنيّة تعتمد على الجزميّة كاستراتيجيّة عامّة للوصول إلى حدّ النصاب في تحقيق الهداية للجميع. وإذا قمنا بمطالعة عامّة في الكتاب والسنّة، فسنكتشف أنّ المدرسة الإسلاميّة تُعطي القيمة للإيمان المبتني على الوعي والإدراك، لا الإيمان التقليدي والأعمى.

ب- تصريح مجموعة من الآيات

صرّحت بعض الآيات أيضًا بأنّ بنية القرآن قد شيّدت بنحوٍ يتحقّق معه التفهيم ويكون الناس قادرين على الاستفادة من المعارف القرآنيّة:

﴿ هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ ﴾[1].

﴿ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ ﴾[2].

﴿ إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ ﴿١٣﴾ وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ ﴾[3].

نعم ليس المراد من ذلك أن يكون المعنى والمقصود الحقيقي لجميع الآيات والعبارات القرآنيّة واضحًا بشكل كامل من دون أن يُعاني من أيّ إبهام، كما إنّ هذه النظريّة لا تسعى أيضًا إلى حصر معاني القرآن

---

(1) سورة آل عمران: الآية 138.

(2) سورة القمر: الآية 17.

(3) سورة الطارق: الآيتان 13 و14.

في مرحلة الظاهر وغضّ الطرف عن كنه حقائقه؛ ومن هنا، فإنّ أعاظم أهل المعرفة والعلماء المدقّقين ومع امتلاكهم للاستعداد العلميّ والعملي، لكنّهم حينما يقفون عند أعتاب التفسير القرآني، فإنّهم يعترفون بقصور فهمهم واستنباطهم عن الوصول إلى هذا التفسير. لكن من الواضح أنّ هذا الكلام لا يعني أبدًا القول باكتناف لغة النصّ القرآني بالإبهام؛ بل المراد منه الاعتراف بحقيقة أنّ المعاني والحقائق القرآنيّة تأبى عن الحدّ.

وتجدر بنا الإشارة هنا إلى المسألة المهمّة التي انتبه إليها العلّامة الطباطبائي حينما ميّز بين مفاهيم الآيات القرآنيّة وبين المراد منها ومصاديقها:

فالآيات القرآنيّة تابعةٌ من حيث المفهوم لفهم أهل اللغة، وحاملةٌ لتلك المفاهيم الكلّية التي تُفيدها اللغة والعُرف؛ وأمّا من حيث المقاصد وتشخيص المصاديق، فلا يكون الأمر كذلك؛ بل إنّ طريق الحصول على ذلك يتمثّل في التدبّر الذي أمر الله تعالى به، وفي إرجاع المحكم للمتشابه وعرض الآيات بعضها على بعضها الآخر؛ إذ إنّ الآيات القرآنيّة -كما ورد في الروايات- يشهد بعضها لبعض ويتحدّث بعضها عن بعض ويُصدّق بعضها ببعض. وعليه، حينما نسمع أنّ الله تعالى واحد وأحد، أو عالم وقادر وحيّ ومريد وسميع وبصير وأمثال ذلك، لا ينبغي لنا أن نحمل هذه الأمور على المصاديق المتبادرة والسائدة عند العرف؛ بل يجب أن نحملها على المصاديق التي يفسّرها كلام الله تعالى ويكشف عنها التدبّر العميق في معانيه[1].

4- نموذج من المعارف والتعاليم القرآنيّة الواضحة

إنّ الرؤية الكونيّة الإسلاميّة والتي تستقي مضمونَها من القرآن تنطوي

(1) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج12، ص25.

على معرفة استدلاليّة[1]؛ بمعنى أنّها تستدعي من جميع الناس أن يؤسّسوا إيمانهم على التفكّر والمعرفة، لا المقبولات والمشهورات المبتنية على الجهل والتقليد الأعمى.

أ- التوحيد

يتميّز مفهوم الله في القرآن بالوضوح، إلى درجة لا يبقى معها أيّ مجال للغموض والإبهام، حيث إنّ جميع المسائل الدينيّة تعتمد على افتراض أنّ الله تعالى يتوفّر في النظرة الكونيّة التوحيديّة كموجود خارجيّ حقيقيّ، وليس موجودًا مكتنفًا بالأسرار والألغاز وآبيًا عن المعرفة. ففي المنظور القرآني، تُعدّ جميع ظواهر عالم الوجود كآيات وعلامات على ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله:

﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ﴾[2].

﴿ إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾[3].

ومن وجهة نظر القرآن، فإنّ لله تعالى الكمال المحض والصفات الحسنى، حيث أشار الكتاب الكريم إلى العديد من الصفات الإلهيّة الجماليّة والجلاليّة، لكي يتعرّف الناس إلى الإله الواحد وشأنه ودوره في عالم الوجود؛ فيتوجّهوا نحوه، ويُخبتوا إليه، ويرفعوا إليه حوائجهم؛ إذ لا ينبغي الاعتماد إلّا عليه، ولا يستحقّ الثناء أحد سواه. وفي منظور القرآن، يُعدّ الله تعالى هو الخالق لجميع الممكنات ومالكها ومدبّرها ومعبودها:

---

(1) انظر: مطهري، مقدمه اى بر جهان بينى اسلامى، ص70.

(2) سورة فصّلت: الآية 53.

(3) سورة آل عمران: الآية 190.

﴿ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ﴾[1]، ﴿ وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ ﴾[2]، ﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ﴾[3]، ﴿ وَإِنَّ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ ﴾[4].

ويوجد العديد من الآيات القرآنيّة التي تحدّثت ببيان استدلاليّ عن مختلف مراتب التوحيد ونفي الشرك في الخالقيّة والربوبيّة والألوهيّة والعبادة؛ نظير:

﴿ قُلْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ ۚ قُلِ ٱللَّهُ يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ﴾[5]؛

﴿ قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۖ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ ﴾[6]؛

﴿ قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْغِى رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ ﴾[7]؛

﴿ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾[8]؛

﴿ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾[9]؛

﴿ وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ ﴾[10]؛

---

(1) سورة الحشر: الآية 24.

(2) سورة الأنعام: الآية 164.

(3) سورة الأعراف: الآية 54.

(4) سورة مريم: الآية 36.

(5) سورة يونس: الآية 34.

(6) سورة سبأ: الآية 22.

(7) سورة الأنعام: الآية 164.

(8) سورة آل عمران: الآية 62.

(9) سورة التوبة: الآية 31.

(10) سورة يونس: الآية 18.

﴿ وَٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخۡلُقُونَ شَيۡـٔٗا وَهُمۡ يُخۡلَقُونَ ﴾(1)؛

﴿ وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ ﴾(2).

كما إنّه توجد أيضًا مجموعة من الآيات التي عدّدت صفات الكمال الإلهي؛ نظير الحياة والعلم والقدرة والسرمديّة والقيّومية والغنى والرحمة وأمثالها؛ وفي ضمن ذلك، سعت إلى نفي الصفات التي لا تتناسب مع الوجود المطلق: ﴿ هُوَ ٱلۡحَيُّ ﴾(3)؛ ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾(4)؛ ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلۡقُوَّةِ ٱلۡمَتِينُ ﴾(5)؛ ﴿ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ﴾(6)؛ ﴿ هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ ﴾(7)؛ ﴿ ٱلۡقَيُّومُ ﴾(8)؛ ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنِ ﴾(9)؛ ﴿ ٱلرَّحِيمِ ﴾(10).

وفي ضمن الحديث عن بعض الصفات المنتزعة من الأفعال -نظير الخالقيّة والرازقيّة والرضا والغضب والإرادة والكلام وغيرها- فقد عمدت الآيات القرآنيّة إلى نفي أيّ مشابهة إمكانيّة عن ذات الباري تعالى: ﴿ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ ﴾(11).

كما يجدر بنا التأمّل في هذا النموذج من الاستدلالات الواردة في باب نفي النسب والصفات الجلاليّة:

---

(1) سورة النحل: الآية 20.

(2) سورة الإخلاص: الآية 4.

(3) سورة غافر: الآية 65.

(4) سورة لقمان: الآية 34.

(5) سورة الذاريات: الآية 58.

(6) سورة الإخلاص: الآية 2.

(7) سورة الحديد: الآية 3.

(8) سورة البقرة: الآية 255.

(9) سورة الفاتحة: الآية 1.

(10) سورة الفاتحة: الآية 1.

(11) سورة الشورى: الآية 11.

﴿ مَا ٱتَّخَذَ صَٰحِبَةً وَلَا وَلَدًا ﴾[1].

عدم إمكان الرؤية: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ﴾[2].

عدم الغفلة: ﴿ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾[3].

نفي الجهل: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَىْءٌ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِى ٱلسَّمَآءِ ﴾[4].

عدم النسيان: ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا ﴾[5].

عدم العجز والمغلوبيّة: ﴿ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعْجِزَهُۥ مِن شَىْءٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ ﴾[6].

الإباء عن الفناء: ﴿ كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ ﴾[7].

التنزّه عن الفعل العبثي: ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا ﴾[8].

التنزّه عن الفعل اللغوي: ﴿ وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا ۚ ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ۚ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ﴾[9].

التنزّه عن اللهو واللعب: ﴿ وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴿١٦﴾ لَوْ أَرَدْنَآ أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّٱتَّخَذْنَٰهُ مِن لَّدُنَّآ إِن كُنَّا فَٰعِلِينَ ﴾[10].

---

(1) سورة الجنّ: الآية 3.

(2) سورة الأنعام: الآية 103.

(3) سورة البقرة: الآية 74.

(4) سورة آل‌عمران: الآية 5.

(5) سورة مريم: الآية 64.

(6) سورة فاطر: الآية 44.

(7) سورة القصص: الآية 88.

(8) سورة المؤمنون: الآية 115.

(9) سورة ص: الآية 27.

(10) سورة الأنبياء: الآيتان 16 و17.

التنزّه عن الظلم: ﴿ وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَٰلَمِينَ ﴾[1].

الإباء عن التعب والكلل: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا﴾[2].

وفي خطبة توحيديّة وردت في «نهج البلاغة»[3]، يتحدّث أمير المؤمنين عليّ (ع) ببيان جامع حول الإلهيّات؛ وهذه الخطبة عبارةٌ عن سجّل ناطق وواضح في مجال معرفة الله تعالى وبيان أسمائه وأفعاله من وجهة نظر الإسلام والقرآن والعترة: «مَا وَحَّدَهُ مَنْ كَيَّفَهُ، ولا حَقِيقَتَهُ أَصَابَ مَنْ مَثَّلَهُ، وَلا إِيَّاهُ عَنَى مَنْ شَبَّهَهُ، ولا صَمَدَهُ مَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ وتَوَهَّمَهُ...»[4]. كما جاء في رواية أخرى في باب صفات الله ما يأتي: «يَعلمُ لا كَعِلمِنَا ويَقدِر لا كَقُدرتِنَا ويَرَى لا كَرُؤيَتِنَا...»[5]، «عالِمٌ لا كَعِلمِ العُلَماءِ»[6].

نسبة الزمان إلى أفعال الله تعالى

قد يبدو من ظاهر بعض الآيات نسبةُ الزمان إلى أفعال الله؛ مع أنّه تعالى فوق الزمان وليس في معرض الحوادث.. يقول أمير المؤمنين عليّ (ع): «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ تَسْبِقْ لَهُ حَالٌ حَالًا فَيَكُونَ أَوَّلًا قَبْلَ أَنْ يَكُونَ آخِرًا ويَكُونَ ظَاهِرًا قَبْلَ أَنْ يَكُونَ بَاطِنًا...»[7].

ففي مثل هذه الموارد، ينبغي الالتفات إلى أنّ لفعل الإلهيّ نسبتين: إحداهما هي نسبته إلى الله تعالى، حيث يكون بهذا اللحاظ مجرّدًا عن

(1) سورة آل‌عمران: الآية 108.

(2) سورة البقرة: الآية 255.

(3) كما ورد قسم منها أيضًا في كتاب أصول الكافي.

(4) نهج البلاغة، الخطبة 186.

(5) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج19، ص345، الحاشية.

(6) المجلسي، بحار الأنوار، ج4، ص245.

(7) نهج البلاغة، الخطبة 65.

الزمان والمكان والقيود؛ ومن هنا، قد يُقال إنّه: بما أنّ العقل يحكم بانسلاخ فعل الله عن الزمان وبتنزّهه تعالى عن التغيّر، فإنّ استخدام عبارات من هذا النوع هو من باب ضيق اللغة كأن نقول مثلًا: خلق الله تعالى العالم في زمانٍ ما؛ ولهذا فإنّ هذه العبارات ليست نصًّا؛ بل هي ظاهرة وينبغي إخضاعها للتأويل. وتوجد رؤية تحليليّة أخرى تقول: إذا نظرنا إلى الطرف الآخر -أي متعلّق الفعل ونتيجته- فإنّه مخلوق، وهو تارةً يكون مجرّدًا وتارةً يكون مادّيًّا؛ وبطبيعة الحال، فإنّ الفعل المادّي متعلّق بالزمان والمكان، والمخلوق غير المادّي عارٍ عن الزمان.

وينسب القرآن الكريم نحوًا من العلم الذاتي إلى الله تعالى يكون واجدًا له قبل إيجاده للمخلوقات: ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴾[1]، كما ينسب إليه سبحانه نحوًا آخر من العلم المقيّد بالزمان: ﴿ ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ﴾[2]، ﴿ وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَـٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّـٰبِرِينَ ﴾[3].

وهذه النسبة هي بلحاظ الفعل نفسه؛ فكما إنّ الله تعالى قبل خلقِ أيّ موجود لم يكن خالقًا له بالفعل، مع أنّه كان يملك القدرة على خلقه، فكذلك الأمر بالنسبة إلى العلم الفعلي؛ فما دام الموجود لم يتحقّق بعد، فليس ثمّة من موضوع حتّى يُقال إنّه معلوم لله تعالى أو غير معلوم. فالعلم الفعلي مُنتزع من الفعل نفسه، ويتّصف بالزمان بلحاظ المتعلّقات المادّية الزمانيّة. واتّصاف الله تعالى بالسمع والبصر هو من هذا القبيل؛ بمعنى أنّ

(1) سورة الملك: الآية 14.

(2) سورة الأنفال: الآية 66.

(3) سورة محمد: الآية 31.

مفاد هذا العلم هو بلحاظ متعلّقه، أي أنّ لله تعالى علمًا فعليًا بالمسموعات والمرئيّات[1].

فتوجد عيّنة من الآيات القرآنيّة تتحدّث عن معرفة الله تعالى، وتتضمّن بعض الإشارات التي لا يبدو منها أنّ الله تعالى يأبى عن المعرفة وأنّ المباحث الواردة فيها لا تترتّب عليها أيّ ثمرة مرجوّة؛ نعم، من الواضح أيضًا أنّه لا علاقة لمسألة مراتب كنه هذا النوع من المعارف بمسألة عدم الجزم.

ب- المعاد والإنسان

علاوةً على معرفة الله، فإنّ المسائل القرآنيّة المرتبطة بمعرفة المعاد هي على درجة من الوضوح والشفافيّة، بحيث لا تترك أيّ تردّد أو إبهام عند المخاطب الباحث عن الحقيقة؛ فقد استعمل القرآن الكريم العديد من الأسماء للحديث عن الحياة الأخرويّة للإنسان؛ مثل: ﴿يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾، ﴿يَوْمَ الْجَمْعِ﴾، ﴿وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾، ﴿يَوْمُ الْخُلُودِ﴾ و...، وذلك نظير ما جاء في الآيات الآتية: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾[2]؛ ﴿وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾[3]؛ ﴿يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذَلِكَ يَوْمُ التَّغَابُنِ﴾[4]؛ ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ ذَلِكَ يَوْمُ الْخُلُودِ﴾[5].

فوفقًا للرؤية القرآنيّة، يُعدّ الموت نهايةً لحياة الإنسان المحسوسة، لا نهايةً لكلّ شيء، حيث يضع القرآن الكريم بين يدي جميع المنكرين لعالم الآخرة تفسيرًا جديدًا لطبيعة الموت، ويُعبّر عنه بـ «التوفّي» الذي يعني

---

(1) انظر: اليزدي، **معارف قرآن**، ج1-3، ص179-185.

(2) سورة الأنبياء: الآية 47.

(3) سورة البقرة: الآية 177.

(4) سورة التغابن: الآية 9.

(5) سورة ق: الآية 34.

القبض الكامل، لا العدم والفناء: ﴿ وَقَالُوٓا۟ أَءِذَا ضَلَلْنَا فِى ٱلْأَرْضِ أَءِنَّا لَفِى خَلْقٍ جَدِيدٍۭ ۚ بَلْ هُم بِلِقَآءِ رَبِّهِمْ كَٰفِرُونَ ﴿١٠﴾ ۞ قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ ﴾[1].

وقد سعى القرآن إلى بيان إمكان تحقّق المعاد أمام متعصّبي الجاهليّة الذين لا يملكون أيّ اعتقاد، وذلك من خلال مختلف الشواهد والأدلّة، سادًّا بذلك جميع طرق الشكّ والتردّد:

﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴾[2].

كما اعتبر الكتابُ الكريم أنّ استمرار الحياة الإنسانيّة لازم لتحقّق الحكمة والعدالة الإلهيّة:

﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾ فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْكَرِيمِ ﴾[3].

فقد وضع الوحي الإلهي بين يدي الإنسان المئات من الموضوعات المرتبطة بالحياة الماورائيّة؛ نظير مسائل الحياة البرزخيّة، علامات فناء الدنيا والحدث العظيم المرتبط ببداية البعث، الحساب، الكتاب، تجسّم الأعمال، الميزان، تميّز الصالحين عن الأشرار، أحوال الجنّة وأهلها ونعمها الخارجة عن حدود الوصف، جهنّم ودركاتها وعذابها الشاقّ والأليم، الخلود وأمثال ذلك[4].

وللإنسان في القرآن بعدان: ملكيّ وملكوتيّ؛ وهو مسافر يرحل إلى

---

(1) سورة السجدة: الآيتان 10 و11.

(2) سورة يس: الآيتان 78 و79.

(3) سورة المؤمنون: الآيتان 115 و116.

(4) انظر: مكارم الشيرازي، پيام قرآن، ج5 و6.

عالم الخلود، كما إنّه يمتلك قوّة الشعور والاختيار؛ ولهذا، فإنّه مسؤول عن مصيره، وباستطاعته اختيار سعادته الأبديّة أو شقائه الدائم:

﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝٨ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝٩ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ﴾[1].

﴿ أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۝٣٨ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ۝٣٩ وَأَنَّ سَعْيَهُۥ سَوْفَ يُرَىٰ ﴾[2].

ج- النبوّة

يدور البحث الثالث من مباحث الإلهيّات التي تناولها القرآن حول النبوّة والوحي، وارتباط الله تعالى بالأنبياء عن طريق الغيب، وإعجاز الأنبياء وعصمتهم وموضوعات أخرى؛ من قبيل الملائكة وأفعالها، والشياطين وتأثيرها على حياة الإنسان. فبيان القرآن لمسألة النبوّة هو بيان واضح وجليّ، حيث يُعدّ الأنبياء وفقًا لهذه الرؤية أفضل وأطهر البشر، والمصطفين من قبل الله تعالى لهداية الناس، والذين اقتصروا في حديثهم على الحقّ والدعوة إلى خير الإنسانيّة وصلاحها:

﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ ﴾[3].

﴿ وَأَوْحَيْنَآ إِلَيْهِمْ فِعْلَ ٱلْخَيْرَٰتِ وَإِقَامَ ٱلصَّلَوٰةِ وَإِيتَآءَ ٱلزَّكَوٰةِ ۖ وَكَانُوا۟ لَنَا عَٰبِدِينَ ﴾[4].

---

(1) سورة الشمس: الآيات 7_10.

(2) سورة النجم: الآيات 38_40.

(3) سورة الأنبياء: الآية 25.

(4) سورة الأنبياء: الآية 73.

د- القيم والتعاليم القرآنيّة

لقد تحدّثت الآيات القرآنيّة عن كلّيات مسائل القيم والتعاليم العباديّة والأخلاقيّة ببيان واضح وصريح، إلى درجة أنّه بوسعنا أن نكتشف بكلّ جلاء ووضوح كيفيّة تعامل الإنسان مع الله تعالى، ومع أفراد نوعه، ومع نفسه والعالم الذي يُحيط به؛ ونُشير هنا من باب المثال إلى بعض العناوين المرتبطة بذلك:

الدعوة إلى الأعمال الصالحة واجتناب الأعمال السيّئة: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾[1]؛

الدعوة إلى العدالة وفعل الخير: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَـٰنِ وَإِيتَآئِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ﴾[2]؛

الدعوة إلى التفكّر وإيقاظ الفكر: ﴿كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْـَٔايَـٰتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[3]؛ ﴿كِتَـٰبٌ أَنزَلْنَـٰهُ إِلَيْكَ مُبَـٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَـٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾[4]؛

إعداد القوّة والجهاد في سبيل الله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا۟ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾[5]؛ ﴿وَجَـٰهِدُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾[6]؛

التوصية بالصبر والاستقامة أمام المصاعب: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ

---

(1) سورة المائدة: الآية 2.

(2) سورة النحل: الآية 90.

(3) سورة يونس: الآية 24.

(4) سورة ص: الآية 29.

(5) سورة الأنفال: الآية 60.

(6) سورة التوبة: الآية 41.

ءَامَنُوا۟ ٱصْبِرُوا۟ وَصَابِرُوا۟ وَرَابِطُوا۟ ﴾[1]؛ ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَـٰمُوا۟ تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا۟ وَلَا تَحْزَنُوا۟ وَأَبْشِرُوا۟ بِٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى كُنتُمْ تُوعَدُونَ ﴾[2]؛

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾[3]؛

الحضّ عل الصوم: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾[4]؛

حرمة الخمر والقمار والربا: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَـٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَـٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾[5]؛

النهي عن الظلم: ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱللَّهَ غَـٰفِلًا عَمَّا يَعْمَلُ ٱلظَّـٰلِمُونَ ﴾[6]؛

النهي عن الزنا: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ إِنَّهُۥ كَانَ فَـٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا ﴾[7]؛

النهي عن القتل: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ﴾[8]؛

---

(1) سورة آل عمران: الآية 200.

(2) سورة فصّلت: الآية 30.

(3) سورة آل عمران: الآية 104.

(4) سورة البقرة: الآية 183.

(5) سورة المائدة: الآية 90.

(6) سورة إبراهيم: الآية 42.

(7) سورة الإسراء: الآية 32.

(8) سورة الأنعام: الآية 151.

الدعوة إلى التوكّل على الله تعالى والاعتماد عليه: ﴿ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴾[1]؛

الدعوة إلى الأمل واجتناب اليأس: ﴿ قُلْ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴾[2]؛

الوصيّة بالتقوى ومراقبة النفس والتحرّز عن الغفلة: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَلْتَنظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿١٨﴾ وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمْ أَنفُسَهُمْ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾[3]؛

الأمر بالإحسان للوالدين: ﴿ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۚ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴿٢٣﴾ وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ٱرْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِى صَغِيرًا ﴾[4]؛

الأمر بالوفاء بالعهد: ﴿ وَأَوْفُوا۟ بِٱلْعَهْدِ ۖ إِنَّ ٱلْعَهْدَ كَانَ مَسْـُٔولًا ﴾[5]؛

الحثّ على الاعتدال في المعيشة وإنفاق الأموال: ﴿ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا ﴾[6]؛ ﴿ وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُوا۟ لَمْ يُسْرِفُوا۟ وَلَمْ يَقْتُرُوا۟ وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا ﴾[7]؛

---

(1) سورة التوبة: الآية 51.

(2) سورة الزمر: الآية 53.

(3) سورة الحشر: الآيتان 18 و19.

(4) سورة الإسراء: الآيتان 23ـ24.

(5) سورة الإسراء: الآية 34.

(6) سورة الإسراء: الآية 29.

(7) سورة الفرقان: الآية 67.

التحرّز عن الكلام بغير علم: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَـٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴾[1]؛

الحضّ على الدعاء ومناجاة الله الواحد: ﴿ قُلْ مَا يَعْبَؤُا۟ بِكُمْ رَبِّى لَوْلَا دُعَآؤُكُمْ ۖ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًۢا ﴾[2]؛

الدعوة إلى عبادة الله الواحد والتوقّي عن اتّباع الشيطان: ﴿ ۞ أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَـٰبَنِىٓ ءَادَمَ أَن لَّا تَعْبُدُوا۟ ٱلشَّيْطَـٰنَ ۖ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿٦٠﴾ وَأَنِ ٱعْبُدُونِى ۚ هَـٰذَا صِرَٰطٌ مُّسْتَقِيمٌ ﴾[3].

فعند التأمّل والتدقيق في هذه الطائفة من الآيات التي تتحدّث عن التعاليم المعنويّة والتربويّة والأخلاقيّة والعباديّة للقرآن الكريم، يتبيّن لنا أنّ أسلوب البيان الذي انتهجته هذه الآيات قابل بدوره للفهم والإدراك، وأنّه بوسعنا الوصولُ إلى المعنى المراد للمتكلّم اعتمادًا على المنهج السليم في فهم النصوص؛ لكن يبقى أنّ الأسرار والرموز والحكم المكنونة في هذه التعاليم تستدعي منّا التدبّر وصفاء الروح والتمتّع بالولاية الإلهيّة الخاصّة.

5ـ خصائص المعارف القرآنيّة

تتوفّر المفاهيم القرآنيّة ـسواءً على مستوى الرؤى والمعارف الأساسيّة أو على مستوى النظم التربويّة والبرامج السلوكيّة- على جملة من الخصائص التي يتميّز بها القرآن الكريم عن المؤلّفات البشريّة وبقيّة الكتب المنسوبة للأديان[4]:

(1) سورة الإسراء: الآية 36.

(2) سورة الفرقان: الآية 77.

(3) سورة يس: الآيتان 60 و61.

(4) انظر: سعيدي روشن، معجزه شناسى، ص186ـ188.

أ- الاعتراف بالعقل والدعوة إلى التعقّل

تتكّئ أصول المعارف والمفاهيم القرآنيّة على العقل والمنطق المشترك بين جميع أفراد الإنسان، كما إنّ التعاليم الإسلاميّة تعتمد على الدعوة إلى البناء العلميّ وإثارة العقول، وعلى محاربة الجهل والتقليد والظنّ؛ فالتوحيد والاعتقاد بالإله الواحد -وهو بمثابة أمّ القضايا لدعوات جميع الأنبياء والشرائع السماويّة- هو قضيّة عقلانيّة وبناءٌ محكم لجميع النظم التشريعيّة والتربويّة في القرآن، حيث لا يُمكننا أن نعثر على مبان راسخة لا يتطرّق إليها الخلل لكافة الواجبات والمسؤوليّات المنبثقة عن النظم التربويّة والسلوكيّة -والتي يُبحث عنها في فلسفتي الأخلاق والقانون- إلّا في ظلّ الرؤية التوحيديّة والاعتقاد بالإله الواحد.

ب- التناغم مع الفطرة المشتركة بين أفراد الإنسان

من الخصائص التي تتميّز بها المعارف القرآنيّة: انسجامها مع فطرة جميع الناس؛ ومن هنا، فإنّ هذه المفاهيم تتمّتع بشمول وعموم بالنسبة إلى جميع الحاجات الثابتة والمتغيّرة المرتبطة بكافّة الناس المخاطبين؛ مهما كان لونهم أو قوميّتهم، ومهما كانت الأرض أو الزمان الذي يعيشون فيه (أي أنّها مشتركة ودائمة وشاملة لجميع الأمكنة):

﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾[1].

ج- الواقعيّة والاعتدال

يتميّز القرآن الكريم عن جميع المعارف الأخرى -بدءًا من

(1) سورة الروم: الآية 30.

الإيديولوجيّات ذات التوجّه المثالي الصرف وانتهاءً بالعبادة المحضة للطبيعة- بامتلاكه لرؤية واقعيّة إلى حقيقة الوجود الإنساني ومسيرته الطويلة، رؤية مكّنته من رسم الأهداف الإنسانيّة بشكل مرتّب ومنظّم ويخضع لمجموعة من المراحل التمهيديّة والمتوسّطة والعالية والنهائيّة، وذلك في سبيل تنمية جميع المؤهّلات الذاتيّة للإنسان وتلبية كافّة رغباته الوجوديّة بنحوٍ معتدل ومنسجم.

وعلى أساس هذه الرؤية الواقعيّة، يتمّ رفض كلّ من النظرة الماقتة للدنيا والمحاربة للميول المادّية الطبيعيّة من جهة، والنظرة الداعية للانكباب على الدنيا بشكل مفرط من جهة أخرى: ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾[1].

وبناءً على ما مرّ، فإنّ وضوح لغة القرآن وقابليّته للفهم وإمكان إدراك المراد من محكماته ومسلّماته -سواءً على مستوى المعارف الدينيّة الأساسيّة أو على مستوى التعاليم- هو من الجلاء بمكان، بحيث نجد أنفسنا في غنىً عن إقامة أيّ دليل عليه؛ هذا مع أنّ هذه المسألة تُعدّ من الناحية البرهانيّة ممكنة؛ بل وضروريّة ولازمة لهداية الناس وللحكمة من بعث الرسول وإنزال الكتاب؛ ومن هنا، فإنّ لغة القضايا القرآنيّة -من حيث كونها جزميّة أو محيّرة- هي لغة مفيدة وواضحة، لا أنّها ملغزة ومحيّرة، لكنّ ذلك لا يعني أنّ المعارف المتضمَّنة في القرآن بسيطة وسطحيّة وساذجة، وأنّ جميع الآيات والعبارات القرآنيّة واضحةٌ من حيث المعنى. كما إنّ القرآن الكريم يفتح -من حيث مضامينه وموضوعاته- آفاقًا أمام الإنسان لا حدّ لها للتدبّر والتفكّر المستمرّ.

---

(1) سورة الأعراف: الآية 32.

خلاصة

1ـ من المسائل الجديدة المطروحة في لغة الدين تلك المسألة المرتبطة بكون هذه اللغة صريحة أم محيّرة؛ وقد تناولنا هذه المسألة بالبحث في ما يرتبط بلغة القرآن.

2ـ مرادنا من الجزم هنا هو أنّ لغة النصوص الدينيّة تمتلك بحدّ ذاتها أسلوبًا واضحًا في إيصال المعنى المراد للمتكلّم، بحيث يكون المخاطب قادرًا على الوصول إليه اعتمادًا على نشاط فكريّ خاضع لمجموعة من القواعد. وأمّا مرادنا من عدم الجزم، فهو أنّ بنية لغة النصوص الدينيّة محاطة بالإبهام والرموز، بحيث يعجز القارئ عن الوصول إلى معنى النصّ ومراد المتكلّم.

3ـ يعُدّ بعض المحقّقين المسلمين ـبحسب ما يبدو من مؤلّفاتهمـ لغة القرآن رمزيّة وباعثة على الحيرة، ويعتقدون بعدم إمكان الوصول في تفسير القرآن إلى معنى محدّد ونهائي ومتوافق عليه.

4ـ تقترب نظريّة التنزيه من نظريّة عدم الجزم، ويطلق على التنزيه التعطيل أيضًا في باب الأسماء والصفات الإلهيّة ويُنسب في تاريخ علم الكلام إلى بعض الفرق الإسلاميّة.

5ـ تستند بعض الفرق الباطنيّة إلى القول برمزيّة لغة القرآن معتبرةً أنّ فهم معانيه مستعصٍ على عامّة الناس، كما إنّ بعض المتنوّرين الجُدد يرون أنّ الدين أمر مكتنف بالأسرار ويبعث على الحيرة، ويعتقدون أنّ ذلك الوضوح وتلك الدقّة والقشريّة التي تُطلب في الإيديولوجيا لا وجود لها في الدين.

6ـ الرأي الآخر المطروح حول إثارة أصل النصّ الديني للحيرة هو

الذي يعتقد بصمت هذا النصّ وعدم اقتضائيّته بالنسبة إلى المعنى، وبالتالي القول بوجود معان متعدّدة تختلف باختلاف توقّعات القرّاء وذهنيّاتهم.

7- يحكم بعضٌ أيضًا بإبهام الدين في ذاته وينفون إمكانيّة التعرّف على الواقع والمعنى الحقيقي للنصّ مستندين في ذلك إلى تعدّد تفاسير النصوص الدينيّة والاختلاف في وجهات النظر في مجال المعرفة الدينيّة.

8- بحسب بعض الآراء ذات التوجّه الأخباري، شكّك أحيانًا في أصل وجود ظواهر للقرآن وحكِم بإبهام القرآن وإجماله. كما تمّ الحديث في أحيان أخرى عن مسألة الحيرة في لغة القرآن على الرغم من القول بقطعيّة صدوره، وذلك بحجّة أنّ دلالته ظنّية وغير معتبرة.

9- من منظار النقد والتحليل، لا تتوفّر نظريّة التعطيل في الأسماء والصفات الإلهيّة على دعامة برهانيّة كافية، كما إنّ الأدلّة العقليّة وظواهر الكتاب والسنّة تُبطلها.

10- إنّ القول إنّ جميع الآيات القرآنيّة متشابهة هو قول مردود؛ فالقرآن الكريم له محكمات واضحة وصريحة لا شكّ ولا تردّد في معناها، وله في الوقت نفسه أيضًا متشابهاتٌ تفتقر إلى إعمال التأمّل الجادّ وإلى اعتبار المحكمات كمرجع في نفي ظهورها الابتدائيّ وفهم المراد النهائيّ منها. وتشكّل المحكماتُ العناصرَ الأساسيّة للفكر القرآنيّ الذي يشمل المعارف الأساسيّة للدين الإسلاميّ وتعاليمه العباديّة والاجتماعيّة والأخلاقيّة.

11- إنّ القول برمزيّة لغة القرآن هو بشكل عامّ مناقض للهدف من نزوله (أي هداية الناس)، ويُخالف ما يدلّ عليه صريح الآيات القرآنيّة من أنّه نزل بلسان عربيّ مبين، كما إنّ هذا القول يتنافى مع المرجعيّة الدينيّة للقرآن وكونه مصدرًا من المصادر.

12ـ من الخطإ أيضًا تشبيه الشريعة بالطبيعة وعدّها صامتة؛ إذ إنّ المعارف والتعاليم الدينيّة صيغت في قالب خطابيّ، وتمّ وضعها ـبعد البيان ـ على شكل نصّ. ويعتمد النظام اللغويّ عند العقلاء على مسألة دلالة الألفاظ على المعاني (الوضع والدلالة)؛ ومن هنا، فإنّ الخطاب ـوالنصّ أيضًا ـ لا يُعدّ فارغًا؛ بل هو خصب بالمعاني؛ فإذا نفينا أصل الوضع والدلالة، ستنسدّ جميع طرق التفاهم بين العقلاء.

13ـ لا يُمكننا أن نعدّ مسألة اختلاف القراءات والتفاسير دليلًا كافيًا لإثبات الإبهام الذاتيّ للقرآن واستعصائه على الفهم. فليس بوسعنا أن نعتبر وجود التفسيرات المختلفة للدين والنصوص الدينيّة دليلًا على صحّتها واعتبارها بأجمعها؛ والمهمّ هنا هو وجود نظام منطقي للتقييم يُرشدنا إلى حجّية بعض التفاسير وعدم حجّية بعضها الآخر.

14ـ إنّ القول بظنّية دلالة القرآن هو مجرّد دعوى؛ لأنّ دلالة النصّ على المعنى هي على ثلاثة أنحاء: فأحيانًا تكون هذه الدلالة صريحةً (وبتعبير الأصوليّين نصًّا)، وأحيانًا تكون ظنّية، وأحيانًا أخرى تكون مبهمة ومجملة؛ ومن هنا، فإنّ النصّ يضع القارئ أمام مواقف مختلفة بحسب اختلاف دلالته. ففي بعض الحالات، قد يحصل اليقين بالمعنى المراد للمتكلّم (الفهم المطابق للواقع)؛ مثلما عليه الحال في المحكمات وأمّهات المعارف والتعاليم الدينيّة. وفي بعض الحالات الأخرى، قد نحصل أيضًا على الفهم المعتبر (لمعنى النصّ)؛ مثلما هو عليه الحال في فهم الظواهر؛ ومن هنا، فإنّ الملاك في الموارد ظنّية الدلالة هو التفسير المنهجيّ والمستند إلى مصادر الدين القطعيّة والذي يتمّ من قِبل المتخصّصين، حيث يكون مثل هذا التفسير معتبرًا وحجّة.

15ـ وتجدر الإشارة إلى أنّ النظريّة القائلة بعدم الجزم تواجه إشكالًا

جـادًّا، حيث وقعت في مغالطة الخلط بين الكنه والوجه، وأحيانًا بين المفهوم والمصداق.

16ـ تعتقد نظريّة الجزم أنّ لغة القرآن هي أساسًا لغةٌ للتفاهم؛ وعليه، فإنّ القرآن واضح وجليّ في بيان مقاصده، سواء في مجال المعارف النظريّة أو في مجال مسائل القيم والسلوك والتربية، بحيث يسوق مخاطبيه في طريق الهداية بعيدًا عن كلّ حيرة. وتعتمد هذه النظريّة على أدلّة متعدّدة.

17ـ جميع العقلاء حينما يُريـدون ـفي مقام الحوار الـجـادّـ أن يتحدّثوا مع مخاطبيهم، أو يكتبوا مقالة أو كتابًا، فإنّ الدافع لهم من وراء ذلك هو إيصال المطالب التي تدور في خلدهم إلى هؤلاء المخاطبين؛ أي إنّ العقلاء ينتهجون الوضوح في الكلام وليس الحديث بالرموز والألغاز؛ ومن هنا، نجد أنّ الدين لم يتخلّ بدوره عن أصل هذا السلوك العقلائيّ عند نقل رسالته وتعاليمه؛ بل سعى إلى هداية الإنسان اعتمادًا على هذه السياسة اللغويّة نفسه.

19ـ تتمثّل الحكمة من نـزول الـقـرآن وحـضـوره وسـط المجتمع الإنساني في: الهداية وإتمام الحجّة بهدف إيجاد البصيرة المعنويّة والرؤية والسلوك التوحيديين؛ ومن هنا، ليس بوسعنا القبول بأنّ الخطابات القرآنيّة لا تحظى بأيّ مستوى من الوضوح والفهم.

20ـ الأهمّ من ذلك أنّ الأركان الأساسيّة للإيمان القرآني التوحيدي تبتني بحسب الكتاب والسنّة القطعيّة على المعرفة والإدراك، حيث تمّ التصريح في العديد من الآيات الكريمة بقابليّة القرآن للفهم.

21ـ إنّ مطالعة الآيـات القرآنيّة الكريمة في مختلف موضوعات المعرفة الدينيّة ـنظير الإلهيّات والمعاد والنبوّةـ وكذلك في مجال دعوات

القرآن وتعاليمه المرتبطة بالمسائل المتعدّدة تُشير إلى الوضوح المعنوي للمفاهيم القرآنيّة بهدف إتمام الحجّة على الناس وهدايتهم.

اختبر معلوماتك

1ـ ما المراد من صراحة لغة القرآن وإثارتها للحيرة؟

2ـ حلّل العلاقة بين نظريّة التعطيل في باب الأسماء والصفات الإلهيّة ومسألة كون لغة القرآن محيّرة.

3ـ هل يُعدّ الرأي القائل بصمت النصّ رأيًا صحيحًا؟

4ـ تناول بالنقد والتحليل مفهوم كلّ من الرمزيّة القديمة والجديدة في لغة القرآن والدليل الذي تستندان إليه.

5ـ لماذا لا يُمكننا الاعتقاد بأنّ الاتّجاه الأساس في لغة القرآن هو القول بإجمالها أو كونها ظنّية الدلالة؟

6ـ ما هي الأدلّة على جازميّة لغة القرآن؟

7ـ إلى أيّ مدى يُمكننا القول بجازميّة لغة القرآن؟

للبحث والتحقيق

1ـ عالج قضية صراحة لغة القرآن من منظور القرآن نفسه.

2ـ ابحث حول المباني النظريّة لمسألة إثارة اللغة القرآنيّة للحيرة.

مصادر للمطالعة والبحث

1ـ علي أكبر بابائي، **مكاتب تفسيرى**، ج2، ص5ـ100.

2ـ أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن، بحث حجّية ظواهر القرآن، ص261ـ400.

3ـ محمد حسين الطباطبائي، قرآن در اسلام، ص37ـ87.

4ـ مرتضى مطهّري، آشنایی با قرآن، ج1، ص10 فما بعدها.

الفصل الثالث عشر
الخطاب القرآني المتعدد الأبعاد

الأهداف

- دراسة لغة الخطاب القرآني من حيث المراتب المعنويّة، وما نشأ حولها من نظريّات.
- دراسة ومناقشة النظريّة الظاهريّة والتي لا ترى في لغة القرآن إلا بعدًا واحدًا.
- عرض نظريّة اللغة التأويليّة ومناقشتها.
- تقديم نظريّة جامعة في لغة الخطاب القرآني.

مقدّمة

من الأسئلة الرئيسة في دراسة لغة القرآن والتي يُرتكز إليها في فهمه، السؤال حول مراتب خطابه ومستوياته. وهو يدرس هذه الجهة: هل للقرآن الكريم في خطابه مرتبة معنويّة واحدة ووجه واحد لا غير؟ أم أنّه ذو مراتب مختلفة، ويقبل أوجهًا عدّة، وذو أبعاد متفاوتة؟ ولا شكّ في أنّ كيفيّة الجواب عن هذا السؤال تؤثر على رؤيتنا حول معنى القرآن. وقد طرحت للإجابة عنه نظريّات عدّة أو مبان نظريّة عدّة تستحقّ الدراسة.

1ـ الظاهريّة وأُحاديّة البعد في الخطاب القرآني

الظاهريّة المعنويّة نظريّة تجعل من كافّة الآيات ذات بعد واحد ومرتبة واحدة من المعنى ولغة واحدة. ويجعل هذا الاتجاه المعنى مرتكزًا في المستوى الظاهر للنصّ، ويرى أنّ التعبّد في التفسير اللغويّ واللفظيّ هو الطريق الأوحد لاكتشاف ذلك المعنى.

فمع سلسلة الأحداث الاجتماعيّة التي أعقبت وفاة رسول الله (ص)، تركت جماعة من المسلمين المرجعيّة المعصومة والمتمثّلة بالسنّة والعترة، واتخذت من ظواهر الكتاب مرجعًا لها في الدين مطلقةً شعار: حسبنا كتاب الله. وشيئًا فشيئًا أضاف أتباع هذه المدرسة السنّة إلى الكتاب، وجعلوا من التفسير اللفظيّ لظواهر تلك النصوص منهجًا في المعرفة الدينيّة لهم. ومع مرور الزمان، واتساع الهوّة الفاصلة بين النظريّات المطروحة في المعتقدات والمعارف الدينيّة للمسلمين، عرفت هذه النظريّة كمذهب فكريّ يدعى في تاريخ الفكر الإسلامي بالمذهب الظاهريّ ثمّ السلفي.

يقول الشهرستاني: اعلم أن جماعة كبيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم و... إلخ. ولا يفرّقون بين صفات الذات وصفات الفعل؛ بل يسوقون الكلام سوقًا واحدًا، وكذلك يثبتون صفات خبريّة مثل اليدين والوجه ولا يؤوّلون ذلك[1]. أمّا مشبّهة الحشويّة فحكى الأشعريّ عن محمّد بن عيسى أنه حكى عن مضر وكهمس وأحمد الهجيمي أنهم أجازوا على ربّهم الملامسة والمصافحة وأنّ المسلمين المخلصين يعانقونه[2].

---

(1) الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج1، ص92ـ93.

(2) المصدر نفسه، ص105.

1_1ـ نظرية البعد الواحد في اللفظ والمعنى

يرى أهل الظاهر أنّ لغة القرآن ذات بعد واحد، وأنّ نطاقها المعنويّ منحصر في ظاهر الكتاب والسنّة، ولذا لم يكونوا يعتقدون بحقيقة وراء ظاهر النصّ، وكانوا يرون التجاوز عن هذه المرتبة خطأً واشتباهًا. ولهذا فإنّ بعض الذين يعدّون أنفسهم من أهل السنّة يتمسّكون بما يفيده ظاهر النصّ ويرون أنّه المعنى الصحيح والمراد من قبل الله تعالى، ويشنّعون على أتباع العقل الذين يتجاوزون الظاهر لمعرفة المراد الجدّي للآيات.

1_2ـ نفي المجاز

يرى بعض أهل السنّة أنْ لا وجود للمجاز في القرآن، ولا طريق للتأويل[1]. وكذلك نجد أنّ بين أهل الحديث ـأعني أتباع أحمد بن حنبل (161ـ241) وقبله مالك بن أنس (93ـ179) وبعدهما داود الظاهريّ (280) وابنه أبا بكر الظاهريّ والكراميّة والأشاعرة والماتريديّة وابن تيميّة والسلفيّين الجددـ سمة مشتركة في الجملة وهي أنّهم لا يعتقدون بالمجاز ويرونه كذبًا يعارض حقانيّة القرآن ويوجب الالتباس فيه بسبب عدم وضوح المعنى المراد وأمثال ذلك من المشكلات[2].

وكان داود الظاهريّ ينفي المجاز ويرى أنّه يوجب الاشتباه؛ ولذا فهو لا يصدر من الله. كما كان يعتقد أنّه لو كان في القرآن مجاز لأمكن أن يوصف الله بالصفة المجازيّة، وهذا غير ممكن[3]. وكذلك يفهم من بعض كلمات ابن حزم في الجملة أنّه من منكري المجاز[4].

---

(1) مشكور، **فرهنگ فرق اسلامى**، ص412.

(2) انظر: الزركشي، **الإتقان في علوم القرآن**، ج2، النوع 43، ص255؛ ج3، النوع 52، ص120؛ السيوطي، **تفسير الدرّ المنثور**، ج1، ص186.

(3) انظر: البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، ج1، ص25.

(4) انظر: ابن حزم، **الإحكام**، ج1، ص28 و29 و44.

ويصرّح ابن تيميّة ـالذي هو من أعلام السلفيّة ومنكري المجازـ بأنّ كلمة المجاز حسب مفهومها المصطلح هي اصطلاح جديد لم يرد على ألسنة الصحابة والتابعين: وبكلّ حال؛ فهذا التقسيم هو اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة، لم يتكلّم به أحد من الصحابة ولا التابعين لهم بإحسان، ولا أحد من الأئمة المشهورين في العلم؛ كمالك والثوري...[1].

وكذلك هو يرى أنّ وجود المجاز في القرآن ملازم للاشتباه أو التطويل بلا طائل (مع وجود القرينة)، أو الكذب[2].

ويبالغ ابن تيميّة وتلميذه ابن قيّم الجوزيّة (751هـ) في منع المجاز، ويقولان: ومما يدلّ على ذلك أنّ القائلين بالمجاز يجيزون نفيه دون الحقيقة.... فيلزم على القول به في القرآن جواز نفي بعض القرآن. كما إنّ القول بالمجاز يلزم عنه لوازم باطلة منها التعطيل في صفات الباري تعالى[3].

وصرّح ابن تيميّة بأنّ كافّة المفردات الموجودة في القرآن هي حقائق لغويّة حتّى أشهر أمثلة المجاز كما في قوله تعالى: ﴿ فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ ﴾[4]. وهو يردّ كلّ نوع من المجاز والتأويل[5]. مع أنّ التأويل المجازيّ مطروح منذ القرن الأول؛ حيث حمل علماء القرآن تعبيرات مثل: ﴿ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ ﴾ على معنى الشكّ والتردّد[6].

---

(1) ابن تيميّة، كتاب الإيمان، ص79.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص85.

(3) الشنقيطي، رسالة منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز، ص36 و37، نقلًا عن: التأويل، ص122؛ الجوزيّة، مختصر الصواعق، ص236.

(4) سورة الكهف: الآية 77.

(5) ابن تيمية، كتاب الإيمان، ص87؛ مصطفوي، اصول ترجمه وتفسير، ص73.

(6) انظر: علي محمّد حسن، المجاز في القرآن الكريم، ص24؛ مطعني، المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع، ج2، ص698 و888.

1-3- التوقّف والامتناع عن التأويل (التفويض)

ومن النقاط التي تهتمّ هذه المدرسة بالتأكيد عليها، الطعن الشديد على مخالفيهم في التأويل. فحين أصرّ هؤلاء على الحفاظ على ظاهر الكتاب، وحذّروا من اعتماد العقل في المعرفة الدينيّة، سدّوا الباب أمام أيّ نوع من أنواع التأويل.

يعتقد بعض أصحاب هذه النظريّة أنّه لا مجال لأيّ تأويل في المفاهيم التي ترتبط بالإلهيّات، وإن أدّى ذلك إلى التشبيه والتجسيم لذات الله أو سائر اللوازم الأخرى. وقد نقلوا عن مالك بن أنس أنّه حين سئل عن الاستواء على العرش قال: الاستواء معلوم، والكيفيّة مجهولة، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة[1].

وكذلك أحمد بن حنبل في رسالته المختصرة في بيان عقيدة أهل الحديث، فإنّه بعد ذكر بعض المسائل يقول: وهو على العرش فوق السماء السابعة وعنده حجب من نار ونور وظلمة وماء وهواء وهو أعلم بها[2].

وبعد الحديث عن آيات كـ: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾[3]، ﴿وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ﴾[4]، ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾[5] والتي يعمل المعتزلة على تأويلها استنادًا إلى العقل واللغة العربيّة فيجعلون

---

(1) الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص93.

(2) السبحاني، بحوث في الملل والنحل، ج1، ص157-163، نقلًا عن: ابن حنبل، السنّة، ص44-50.

(3) سورة البقرة: الآية 255.

(4) سورة طه: الآية 121.

(5) سورة المائدة: الآية 64.

الكرسيّ بمعنى العلم، والغواية بمعنى الجهالة، واليد كناية عن التمكّن، ينتقد ابن قتيبة بشدّة هذا النحو من التأويل[1].

ويستفاد من بعض كلمات هذه المدرسة التوقّف في حقيقة بعض مفاهيم القرآن. يقول البغويّ:

أهل السنة يقولون: الاستواء على العرش صفة لله تعالى بلا كيف، يجب على الرجل الإيمان به، ويكل العلم فيه إلى الله عزّ وجلّ[2].

ويرى الشهرستاني أنّ أهمّ أدلّتهم هي:

أولا: منع القرآن حيث يقول: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ﴾[3].

ثانيًا: أنّ التأويل أمر مظنون والقول في صفات الله بالظنّ غير جائز[4].

ويقول البغويّ في تفسير آية: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأۡتِيَهُمُ ٱللَّهُ﴾[5]: وكان مكحول والزهري والأوزاعي و...، يقولون فيه وفي أمثاله: أمرها كما جاءت بلا كيف. قال سفيان بن عيينة: كلّ ما وصف الله به نفسه في كتابه فتفسيره قراءته والسكوت عليه[6].

ولكن يوجد اليوم بعض الكتّاب المعتدلين يحاولون إثبات أنّ السلف

---

(1) الذهبي، **التفسير والمفسّرون**، ج1، ص248، نقلًا عن: **مختلف الحديث**، ص80ـ84.

(2) البغوي، **المسمّى معالم التنزيل**، ج2، ص165؛ انظر: ابن خبري، **التسهيل لعلوم التنزيل**، ج1، ص34؛ ابن كثير، **تفسير القرآن**، ج2، ص426؛ انظر: مركز المصطفى، **مزيد من النصوص في تفسير صفات الله تعالى من مصادر مذهبنا ومذاهب المخالفين**.

(3) سورة آل عمران: الآية 7.

(4) الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج1، ص104.

(5) سورة البقرة: الآية 210.

(6) البغوي، **تفسير البغوي**، ج1، ص184.

كانوا كذلك يقبلون بالتأويل على أساس قواعد اللغة. لكن هل حقيقة الأمر هي كذلك[1]؟!

1_4_ محوريّة الحديث

بعد الإذن بتدوين الحديث عند أهل السنّة، تبنّت المدرسة الظاهريّة مبدأ محوريّة الحديث، وقد غلبت هذه النزعة حتّى صارت هي المعيار الأساس في تحديد المعتقدات الدينيّة وتقنين القوانين. وعلى أساس ذلك صار يُعتمد على ظواهر الروايات لتجعل أساسًا لفهم القرآن بغير بحث عن سندها أو دلالتها، حتّى إنّهم أطلقوا اسم الحديث على كلّ غثّ وسمين وأيًّا كان المرويّ عنه، وشاع بينهم أنّ القرآن لا ينسخ السنّة، لكنّ السنّة تنسخ القرآن[2]. وكذلك قيل: القرآن أحوج إلى السنّة من حاجة السنّة إلى القرآن[3].

ولا يرى أتباع هذه المدرسة صواب تفسير القرآن بغير رجوع إلى الأخبار ويقولون: لا يجوز لأحد تفسير شيء من القرآن وإن كان عالمًا أديبًا متّسعًا في معرفة الأدلّة، والفقه والنحو، والأخبار، والآثار وإنما له أن ينتهي إلى ما روي عن النبيّ (ص) وعن الذين شهدوا التنزيل من الصحابة رضي الله عنهم، أو عن الذين أخذوا عنهم من التابعين[4].

ومن هنا فإنّ صار الحديث محورًا لبيان العقائد، وغدت كتب مثل: السنّة لعبد الله أحمد بن حنبل (241) والتوحيد لابن خزيمة (311) دعائم

---

(1) انظر: رمضان البوطي، **السلفيّة مرحلة زمنيّة مباركة لا مذهب إسلامي**، ص132_137.

(2) انظر: الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ج2، ص251.

(3) السبحاني، **الملل والنحل**، ج1، ص128، نقلًا عن: البغدادي، **جامع بيان العلم**، ج2، ص234.

(4) الذهبي، **التفسير والمفسّرون**، ج1، ص256، نقلًا عن: القاضي عبد الجبّار، **المطاعن**، ص422.

للفكر الديني عند أهل السنّة. وإن حاول أبو الحسن الأشعريّ (330) في الجهة المقابلة لهذا الإفراط الظاهريّ أن يسلك طريقًا وسطًا فذكر في الإبانة: إنّ لله وجهًا بلا كيف كما قال: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾[1]، وأنّ له يدين بلا كيف كما قال: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[2]. ورغم ذلك لم يستطع التخلّص من التشبيه في الصفات والأفعال الإلهيّة، ولذلك يقبل بما ذهب إليه أهل السنّة في الجلوس على العرش ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾[3] [4]. وهو يقول في بيانه عقائد أهل الحديث:

ويقولون إنّ الله سبحانه يُرى بالأبصار يوم القيامة كما يُرى القمر ليلة البدر، يراه المؤمنون ولا يراه الكافرون، لأنهم عن الله محجوبون، قال الله عزّ وجلّ: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾[5] وأن موسى (ع) سأل الله سبحانه الرؤيا في الدنيا وأنّ الله سبحانه تجلّى للجبل فجعله دكًّا فأعلمه بذلك أنّه لا يراه في الدنيا بل يراه في الآخرة[6].

وتابع الأشعريَّ أتباعُه من بعده في تفسير آيات الرؤية[7].

وتعدّ اليوم مرجعيّة النصّ في مقابل مرجعيّة العقل مرتكزًا من المرتكزات الفكريّة للسلفيّة المعاصرة[8]. ومن هنا نجدهم يعتمدون على خبر الواحد في الأصول العقدية، ويقدّمونه على العقل البرهاني.

---

(1) سورة الرحمن: الآية 27.

(2) سورة ص: الآية 75.

(3) سورة الأعراف: الآية 54.

(4) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص110.

(5) سورة المطففين: الآية 15.

(6) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص322.

(7) انظر: الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج1، ص346، وج8، ص354.

(8) شاويش، السلفيّة: النشأة، المرتكزات، الهويّة، ص20؛ انظر: كذلك: سقاف، سلفى گرى وهابى، چالش در انديشه هاى بنيادين وريشه هاى تاريخى، ص31، 82، 90، 120.

2ـ المذهب الظاهريّ تحت مجهر النقد والتحقيق

تمتاز دراسة المذهب الظاهريّ ومعرفة كيفيّة فهمه للنصوص الدينيّة والقرآن الكريم على الخصوص بأهميّة كبيرة، وهي في الوقت نفسه دراسة دقيقة؛ وذلك أنّ الكشف عن عوامل نشوء واتساع هذا الاتجاه ومبانيه وعناصره ونتائجه على الفكر الإسلاميّ هي أبحاث على درجة رفيعة من الخطورة، وتتطلّب بحثًا مستقلًّا، غير أنّا نكتفي في ما يأتي بالإشارة إلى بعض تلك الجوانب بما يتناسب وهذا الكتاب:

2ـ1ـ الاكتفاء بالمرتبة الأدنى من مراتب اللغة

وحيث اعتمد أصحاب هذا الاتجاه على الرؤية السطحيّة في تفسير لغة القرآن، واكتفَوا بأدنى مراتب المعاني، أعني مرتبة المعنى اللغويّ للمفردات، فإنّهم غفلوا عن نطاق المعاني التركيبيّة للقضايا، وكذلك عن المعاني السياقيّة للمفردات. وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ لكلّ مفردة ـ وفقًا للدراسات التفسيريّة ـ مضافًا إلى معناها كمفردة مستقلّة ذات معنى وضعيّ أساسيّ، مراتبَ أعلى من المعاني تنتج عن تركيبها مع سائر المفردات، وكذلك مع المتن ككلّ. ومن هنا يصحّ ما يقال من أنّ النظريّة الظاهريّة لا يمكن أن تتمتّع بمنطق يمكن الدفاع عنه.

2ـ2ـ إغفال اختصاص القرآن بمنظومة من المعاني

بالالتفات إلى تأثير بنية النصّ في معاني المفردات، وإلى منظومة المعاني القرآنيّة الخاصّة، فلا يمكن أن تحصر المفاهيم القرآنيّة في دائرة المعاني اللغويّة، وأن يبحث عن معانيها في خصوص التفسير اللفظي.

2ـ3ـ الخلط بين المعنى والمصداق

يبدو أنّ المذهب الظاهريّ هذا قد جعل معاني الألفاظ مساوقة

لمصاديقها الحسيّة، في حين أنّ وضع الألفاظ هو للمعنى الكليّ الذي يشمل كافّة المصاديق الطبيعيّة والمثاليّة (الخياليّة) والعقليّة[1].

2ـ4ـ النظرة الضيّقة إلى المصادر

حيث هجر أصحاب هذا الاتجاه الأركان الأساسيّة للمعرفة الدينيّة، فقد عجزوا عن تفسير كافّة الآيات والمفاهيم الدينيّة تفسيرًا لفظيًّا، ولذلك وقعوا في مشكلة التعطيل. وبعبارة أخرى: فإنّ الاقتصار على اللغة كأداة وحيدة لتحديد المعاني، وإغفال المصادر الأساسيّة الأخرى كالقرآن نفسه والسنّة المعصومة والعقل والقواعد العقلائيّة المعتمدة في فهم النصوص لهو خطأ فادح.

2ـ5ـ الغفلة عن مرجعيّة المحكمات

تنقسم الآيات القرآنيّة بصورة عامّة إلى قسمين: المحكمات والمتشابهات، والطريق الأساس والمنهج الواضح في دراسة الكتاب ككلّ دراسة مصونة عن الانحراف هو أن تعدّ المحكمات أساسًا للمتشابهات.

وكلمة «محكم» هي اسم مفعول من الإحكام من باب الإفعال لمادّة «حكم» بمعنى «منع»[2]، والمحكم هو الكلام الواضح البيّن الذي يفيد مراد المتكلّم ويسدّ ويمنع الطريق أمام الاحتمالات المختلفة. ولذا ذهب علماء التفسير وعلوم القرآن إلى أنّ المحكمات هي التي تمتاز بدرجة من الوضوح في البيان بحيث لا تدع احتمالًا لمعانٍ أخرى[3].

و«التشابه» من الشَّبَه بمعنى المماثلة، واللفظ المتشابه هو ما تعدّدت

---

(1) انظر: هذا الكتاب، الفصل الثامن (لغة القرآن في نطاق المفردات).

(2) الزمخشري، **الكشاف**، ج1، ص337؛ الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، ج2، النوع 36، ص199.

(3) الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، ج2، ص394.

معانيه وتشابهت بحيث لا يعلم مراد المتكلّم منه إلا بقرينة. والتشابه في الحقيقة هو صفة للمعاني؛ وذلك لأنّها معان مختلفة للّفظ الواحد ومتشابهة في ما بينها، ونتيجة لارتباط اللفظ بالمعنى فإنّه يكتسب صفته فيكون لفظًا متشابهًا. والآيات المتشابهة هي الآيات التي تحتمل احتمالات عدّة بسبب تشابه المعاني، ولذلك فإنّ المعنى الظاهريّ ليس هو المقصود منها[1]. وعلى هذا، لا يمكن أن تتمّ عمليّة الاستظهار من الآيات المتشابهة بمعزل عن غيرها من الآيات المحكمة، والتي تشكّل الأصول والقواعد لمعارف الكتاب والمرجع في عمليّة فهمه.

ولا شكّ في أنّ لوقوع التشابه في بعض الآيات مبرّراته الخاصّة، ويمكن أن نقول: إنّ أهمّ أسبابه هو القصور في اللغة أداةِ التفاهم بين البشر. فأداة التفاهم بين الناس هي استخدام الألفاظ وقدرة البيان، والحكيم تبارك وتعالى يعتمدها كذلك في إبلاغ ما يريده إلى البشر عبر أنبيائه ورسله، لكنّ من الواضح أنّها وعاءٌ محدود لا يتّسع لتلك الحقائق الغيبيّة الماورائيّة التي لا يمكن الحديث عنها بهذه الألفاظ، وإذا شئنا أن نعبّر عنها بها، فلا بدّ من التصرّف في المعاني المعتادة لتلك الألفاظ وذلك بتوسيع دائرتها بما يشمل تلك المعاني الرفيعة، ونتيجة ذلك أن نواجه نوعًا من التشابه. فقد يستعمل اللفظ في معنى ذي مصاديق مختلفة بين حسيّ واعتباريّ ومجرّد، ولا ندري أيّها هو المراد. وذلك ككلمة «عرش» و«رؤية الله» وأمثالهما. فالحديث عن حقيقة معنويّة ووجوديّة كالمعرفة القلبيّة لله تعالى ولقائه والتي أداتها الكشف والشهود، لا بدّ من أن يكون بألفاظ يستعملها البشر للمعاني الحسيّة: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[2]؛ فقد استعمل تعالى لبيان هذه الحقيقة مادّة «نظر» لأنّها الأنسب لإيصال هذا المعنى. لكنّه ومنعًا من الالتباس في الفهم فقد أسّس من جهة قاعدة تفيد ضرورة إرجاع

(1) انظر: المصدر نفسه.

(2) سورة القيامة: الآيتان 22 و23.

المتشابهات إلى المحكمات، ومن جهة أخرى بيّن بصراحة أنّه: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ﴾[1]. وهكذا يصرّح أنّ المراد بالرؤية هو غير البصريّة.

ومن هنا، وبالالتفات إلى أنّ في القرآن متشابهات صيغت في قالب من الكناية؛ فإنّ افتراض لغة أحادية البعد، ونفي أنواع المجاز والتأويل، والاقتصار على المفهوم الظاهريّ لكافّة آيات القرآن سيكون أمرًا لا يستند إلى دليل.

وعلاوة على ذلك، فقد صرّح القرآن نفسه باشتماله على التمثيل والتشبيه، ولا يمكن أبدًا أن ننفي وجود الاستعارات فيه: ﴿ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌۢ بِقَدَرِهَا فَٱحْتَمَلَ ٱلسَّيْلُ زَبَدًا رَّابِيًا ۚ وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِى ٱلنَّارِ ٱبْتِغَآءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَٰعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُۥ ۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ وَٱلْبَٰطِلَ ۚ فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً ۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ ﴾[2]. فهذه الآية تصرّح بأنّ بيان نزول الماء من السماء وجريان السيل هو مثال لصراع الحقّ والباطل. وكذلك عندما يقول القرآن: ﴿ وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّتِى نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنكَٰثًا ﴾[3]، فهل هو يشير إلى امرأة بذاتها أم أنّه مجرّد مثل لبيان الحقيقة الثابتة والرسالة الخالدة، لا شكّ في أنّ هذا هو المراد، وإن كان للأمثال مناشئ خارجيّة.

2_6_ نظريّة علماء المسلمين

من المفيد أن نشير بداية إلى أنّ النظريّة الظاهريّة كانت على تقابل مع كثير من علماء المسلمين، سواء من الأدباء أو علماء البلاغة أو المفسّرين

---

(1) سورة الأنعام: الآية 103.

(2) سورة الرعد: الآية 17.

(3) سورة النحل: الآية 92.

أو الأصوليين أو الفقهاء. يعتقد هؤلاء أنّ القرآن من الناحية اللغويّة قد نزل باللغة العربيّة الفصيحة، وأنّ فيه أنحاء من المجاز والكناية والاستعارة والتمثيل[1].

وكما يقول عبد القاهر الجرجاني: قد أجمع العلماء على أنّ الكناية أبلغ من الإفصاح، والتعريض أوقع من التصريح، وأنّ للاستعارة مزية وفضلًا، وأنّ المجاز أبدًا أبلغ من الحقيقة[2].

ورغم أنّ ابن قتيبة قد نفى المنهج التأويلي والمجازي في بعض الموارد وخصوصًا الإلهيّات، إلا أنّه يقبل المجاز الأدبي، وهو يقول في مقدّمة كتابه تأويل مشكل القرآن: «وقد اعترض كتابَ الله بالطعن ملحدون ولغوا فيه وهجروا، واتبعوا ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله». وهذا ما دفعه إلى تأليف ذلك الكتاب، حيث أراد بيان وتأويل مواضع التشابه والإشكال في القرآن، وهو يصرّح في كلامه أنّ العرب كانوا يستخدمون في كلامهم أنحاء عدّة من المجاز والاستعارة والتمثيل والقلب والتقديم والتأخير والحذف والتكرار والإخفاء والإظهار والتعريض والكناية وغير ذلك[3]. وفي تفسيره لآية ﴿ يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ ﴾[4] يقول: هذه العبارة استعارة من المشقّة الشديدة[5].

وكذلك عليّ بن عيسى الرمّاني (386هـ) يقول في تفسيره لآية: ﴿ الٓر كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ﴾[6]: كلّ ما جاء

---

(1) انظر: المطعني، المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع، ج1، ص500ـ505.

(2) الجرجاني، أسرار البلاغة، ص42.

(3) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص20ـ23.

(4) سورة القلم: الآية 42.

(5) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص137.

(6) سورة إبراهيم: الآية 1.

في القرآن «من الظلمات إلى النور» فهو مستعار، وحقيقته من الجهل إلى العلم، والاستعارة أبلغ لما فيه من البيان بالإخراج إلى ما يدركه الأبصار[1].

ويقول أبو عبيدة (209هـ) في تفسير الآية الشريفة: ﴿وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ﴾[2] التي وردت في وصف المنافقين: يمسكون أيديهم عن الخير والصدقة[3].

وأما محمّد بن جرير الطبريّ فيقول في تفسير آية: ﴿وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾[4]: أما قوله بما قدّمت أيديهم فإنّه يعني به بما أسلفته أيديهم. وإنما ذلك مثل على نحو ما تتمثّل به العرب في كلامها، فتقول للرجل يؤخذ بجريرة جرها أو جناية جناها فيعاقب عليها: نالك هذا بما جنت يداك، وبما كسبت يداك، وبما قدّمت يداك، فتضيف ذلك إلى اليد، ولعلّ الجناية التي جناها فاستحقّ عليها العقوبة كانت باللسان أو بالفرج أو بغير ذلك من أعضاء جسده، سوى اليد[5]. وكذلك الحال في مفاد قوله تعالى: ﴿وَإِذَا أَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً مِّن بَعْدِ ضَرَّاءَ مَسَّتْهُمْ إِذَا لَهُم مَّكْرٌ فِي آيَاتِنَا ۚ قُلِ اللَّهُ أَسْرَعُ مَكْرًا ۚ إِنَّ رُسُلَنَا يَكْتُبُونَ مَا تَمْكُرُونَ﴾[6]، فهو يذكر أنّ مكر الناس هو إنكارهم النعم الإلهيّة وتجاهلهم لها، ومكر الله هو باستدراجهم وعقابهم[7].

وفي قوله تعالى: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي

---

(1) الرماني، **النكت في إعجاز القرآن**، ص93.

(2) سورة التوبة: الآية 67.

(3) أبو عبيدة، **مجاز القرآن**، ج1، 263.

(4) سورة البقرة: الآية 95.

(5) الطبري، **جامع البيان عن تأويل القرآن**، ج1، ص338.

(6) سورة يونس: الآية 21.

(7) الطبري، **جامع البيان عن تأويل القرآن**، ص276.

بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا ﴾[1]. يقول أبو هلال العسكريّ (395هـ): استعمل النور بدل الهداية لأنّه أوضح، واستعمل الظلمة بدل الكفر لأنّها أعرف[2].

وعن قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُم بِمَا كَانُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا يَظْلِمُونَ ﴾[3]. يقول الشريف الرضيّ: وهذه استعارة لأنّ الخسران في التعارف هو النقص في أثمان المبيعات، وذلك يخصّ الأموال لا النفوس، إلا أنّه سبحانه لمّا جاء بذكر الموازين وثقلها وخفّتها ليكون الكلام متّفقًا وقصص الحال متطابقًا، فكأنّه تعالى جعل نفوسهم لهم بمنزلة العروض المملوكة؛ إذا كانوا يوصفون بأنّهم يملكون أموالهم، وذكر خسرانهم لأنّهم عرّضوها للخسار وأوجبوا لها عذاب النار[4].

2ـ7ـ النتائج المرفوضة

إذا أردنا أنّ نفسّر كافّة آيات القرآن وفق منهج البعد الواحد فستنتج عن ذلك نتائج لا يمكن القبول بها. فالتفسير اللفظيّ للآيات المرتبطة بالأسماء والصفات والأفعال الإلهيّة يستلزم نتائج كورود النقص على ذات الباري تعالى. كما إنّ التفسير اللفظيّ لمعاني القرآن التوحيديّة العميقة ينتهي إلى تناقض وتهافت في ما بينها. كما في الآيات الآتية:

﴿ هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْـَٔاخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ﴾[5]؛

﴿ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ﴾[6]؛

---

(1) سورة الأنعام: الآية 122.

(2) العسكري، **الصناعتان: الكتابة والشعر**، ص206.

(3) سورة الأعراف: الآية 9.

(4) الشريف الرضي، **تلخيص البيان في مجازات القرآن**، ص113ـ141.

(5) سورة الحديد: الآية 3.

(6) سورة الإنسان: الآية 30.

﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَـٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴾[1].

كما إنّه توجد موارد تفيد فيها القرائن العقليّة أو النقليّة وجود استعارة أو كناية أو نوع من المجاز، بحيث نضطر إلى ترك المعنى الظاهريّ للفظ ونبحث عن المعنى الحقيقي. فمثلًا الجمود على التفسير اللفظيّ لآية: ﴿ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا ﴾[2]. سيجعلها خاوية عن المعنى والمفهوم. وكذلك آية: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾[3] تفيد معنى لا يتناسب وساحة القدس الربوبيّ وكماله اللامتناهي.

وفي الختام تجدر الإشارة إلى أنّ بعض المجدّدين السلفيين المعاصرين يحاولون تقديم فكرهم بصورة الاعتدال، غير أنّهم وقعوا في مشكلة التجسيم والتشبيه من حيث لا يشعرون، فمن جهة هم يطرحون فكرة عدم وجود الشبيه والمثيل لله[4]، ومن جهة أخرى يطرحون فكرة الرؤية البصريّة لله يوم القيامة والتي تعني التشبيه[5]. يرى هؤلاء أنّ تأويل الآيات المتشابهة التي تتحدّث عن الصفات الإلهيّة موجب للتعطيل، كما في قوله تعالى: ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾[6]، ﴿ ٱلرَّحْمَـٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾[7]، ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ ﴾[8] [9]، فهم يعيشون نوعًا من الحيرة بين البقاء على الجمود الفكريّ لأسلافهم، وبين انتهاج سبيل التعقّل.

---

(1) سورة النجم: الآية 39.

(2) سورة الإسراء: الآية 29.

(3) سورة المائدة: الآية 64.

(4) البوطي، السلفيّة، ص99.

(5) المصدر نفسه، ص101.

(6) سورة المائدة: الآية 64.

(7) سورة طه: الآية 5.

(8) سورة الفجر: الآية 22.

(9) البوطي، السلفية، 113.

3ـ المنهج التأويليّ ولغة القرآن القابلة للعديد من المعاني

رأت النظريّة الاجتهاديّة في لغة القرآن المتعدّدة الأبعاد ـومن خلال منهجها الاستدلالي ـ أنّ لغة القرآن قابلة للتأويل وهي ذات أبعاد ومراتب مختلفة، ولكن كان في مقابلها منهج آخر في تاريخ الفكر الإسلاميّ، ينفي أيّ تمسّك باللغة الظاهريّة، ويرتكز في رؤيته حول لغة النصّ الديني على الخروج عن قوانين اللغة وأطر المحاورات العقلائيّة، وأحيانًا الرؤية الكونيّة الإلهيّة.

طرح هذا المنهج عند المتقدّمين على يد كلّ من المدرستين الباطنيّة والصوّفية، وعند المتأخرين على يد أتباع النزعة العلميّة التجريبيّة.

3ـ1ـ الباطنيّة

تطلق الباطنيّة بشكل رئيسيّ على من ذهب إلى إمامة إسماعيل ابن الإمام الصادق (ع)، لكنّها صارت تطلق في ما بعد على كلّ من يعتقد أنّ مراد الشارع من كلامه ليس هو الظاهر منه أو النصّ؛ بل هو الأسرار والبواطن[1].

ويعتقد هؤلاء أنّ لكلّ ظاهر يدركه الحسّ باطنًا مقارنًا له لا ينفكّ عنه، والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿ وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾[2] فكلمة شيء في هذه الآية تشمل ألفاظ التنزيل أيضًا، فله باطن هو الآخر. والله عزّ وجلّ وحده هو المتّصف بالتوحيد، وهو وحده لا زوج

---

(1) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص266؛ الشاطبي، الموافقات في أصول الأحكام، ج1، ص68؛ خرمشاهي وزملاؤه، دائرة المعارف الشيعيّة، ج4، ص283؛ جواد مشكور، فرهنگ فرق اسلامى، ص94.

(2) سورة الذاريات: الآية 49.

له، وأما غيره فقوامه بالزوجيّة. ومن ثمّ كان لكلّ شيء ظاهر وباطن، وقد ورد في القرآن الكريم الحديث عن الظاهر والباطن في النعم والإثم:

﴿ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةً وَبَاطِنَةً ﴾[1]؛

﴿ وَذَرُوا۟ ظَٰهِرَ ٱلْإِثْمِ وَبَاطِنَهُۥٓ ﴾[2].

وفي إثباتهم للتأويل في القرآن استشهدوا بالآيات التي تتحدّث عن التأويل، وهم يرون أنّ الله تعالى بعد أن خلق اللوح والقلم وهما مخلوقان روحانيّان، خلق الناطق والصامت وهما مخلوقان ماديّان؛ فالناطق صاحب الشريعة والصامت أساسها. فالرسول هو الناطق بالظاهر، والأساس (وصيّ النبيّ) هو صاحب التأويل لظاهر الشريعة لأنّه الصامت[3].

وبناء على بعض آراء الباطنيين، فإنّ لغة القرآن هي لغة باطنيّة بالكامل، ولغة تتّجه من الظاهر إلى الباطن، والغرض الأصليّ والمعنى الجوهري هو الحقيقة المخفيّة وراء الألفاظ، أما الألفاظ فهي مجرّد قشور. وقد ورد في رسائل إخوان الصفا: لأنّ أكثر كلام الله تعالى وكلام أنبيائه وأقاويل الحكماء رموز لسرّ من الأسرار مخفيّ عن الأشرار، وما يعلمه إلا الله والراسخون في العلم، وذلك أنّ القلوب والخواطر ما كانت تحمل فهم معاني ذلك[4]. ويقول الشاعر الفارسي ناصر خسرو: الشريعة الناطقة هي رموز وأمثال كلّها، وكلّ من لم ير ما فيها من معان وإشارات رموزًا فسوف لن يدرك منها شيئًا[5].

---

(1) سورة لقمان: الآية 20.

(2) سورة الأنعام: الآية 120.

(3) القاضي النعمان، **دعائم الإسلام**، ص28_31؛ القاضي النعمان، **أساس التأويل**، ص23_47.

(4) إخوان الصفا، **رسائل إخوان الصفا**، ج2، ص342.

(5) ناصر خسرو، **وجه دين**، ص180.

ووفق بعض آخر من كلمات الباطنيّة فإنّهم يرون للقرآن مرتبتين: الظاهرية أو التنزيليّة، والباطنيّة أو التأويليّة. ومن ثمّ فإنّ عمليّة تفسير القرآن مطابقة لقواعد اللغة، أما عمليّة التأويل والتي تفتح الباب لمعرفة معناه وحقيقته وباطنه فهو يعتمد على الإلهام خارج نطاق الألفاظ[1].

ورغم أنّا نجد في آثار الإسماعيليّين كلامًا عن حفظ مرتبتي ظاهر وباطن الشريعة كليهما[2]، ولكنّهم يرون في البواطن لبّ الكتاب والسبب في استقامة النفس[3]. وأمّا أحكام الشريعة فهي أغلال وقيود ترفع بظهور القائم[4].

وترى الباطنيّة من الناحية النظريّة أنّ فلسفة وجود الأساس (وصيّ النبيّ والإمام) هي في قيامه بتأويل الكتاب (الناطق جاء بالتنزيل وهو كلّه رموز وإشارات أمثال ولا طريق للوصول إلى المعنى إلا عن طريق التأويل من قبل الأساس)[5]. ومن هنا فإنّ من أهمّ عناصر الفكر الباطنيّ إهمال الارتباط الدلالي بين الألفاظ والمعاني.

نقد وتحليل

أولًا: اعتماد المنهج الذوقي غير الاستدلالي

يبدو أنّ الاتجاه الباطنيّ في تفسير القرآن وقبل أن يرتكز إلى براهين محكمة كان يرتبط بنوع من الذوق والشعور، وقبل أن يكون الباطنيّون

(1) المصدر نفسه، ص61، القاضي النعمان، **دعائم الإسلام**، ص7.

(2) القاضي النعمان، **تأويل دعائم الإسلام**، ص180؛ يمن، **كتاب الكشف**، ص123و 53ـ54.

(3) يمن، **كتاب الكشف**، ص35، 66، 67؛ ناصر خسرو، **خوان الإخوان**، ص258.

(4) ناصر خسرو، **وجه دين**، ص280ـ282.

(5) المصدر نفسه، ص180ـ181؛ الكرماني، **راحة العقل**، ص112ـ113، 126؛ المغربي، **تأويل دعائم الإسلام**، ص31.

ذوي فهم دينيّ مقنّن ومؤصّل، كانوا ظاهرة سياسيّة اجتماعيّة، وبتأثير من الثقافات الأجنبيّة وبعض العوامل الأخرى، حاولوا أن يعرضوا الدين على أنّه أمر ذوقيّ، لا حقيقة واقعيّة شاملة تقوم على أسس ومبادئ معرفيّة.

ثانيًا: التمسّك بالباطن وترك الظاهر

المشكلة الأساسيّة التي وقعت فيها الباطنيّة في تحليل لغة القرآن هي نفي الظاهر وإهمال الارتباط الدلالي بين الألفاظ ومعانيها.

ثالثًا: اللوازم الباطلة

ومن الانتقادات الجادّة التي تواجه الباطنيّة والمنهج التأويليّ غير الملتزم بأي قانون، اللوازم والتبعات التي يتركها هذا المنهج على فهم القرآن.

ومن هنا فإنّ أكثر الفرق الإسلاميّة رأت أنّ إفساد الدين هي نتيجة هذا الاتجاه، فرغم التزام المعتزلة بتأويل القرآن أيضًا إلا أنّهم رفضوا تأويل الباطنيّة، ورأوا فيها هدمًا للدين. وقد خصّ القاضي عبد الجبّار المعتزليّ في كتابه المغني فصلًا لنقض النزعة الباطنيّة عند الإسماعيليّة، وهو يرى أنّهم وبطريقتهم التي ترى أنّ للقرآن تأويلًا باطنيًّا دون أن يكون له علاقة بالمعنى الظاهريّ، أغلقوا الباب أمام فهم الدين والتعرّف إليه وكذلك فهم القرآن[1]. وخلاصة كلام عبد الجبّار أنّ الفرقة الباطنيّة قد تجاهلت قواعد اللغة والارتباط الدلاليّ بين اللفظ والمعنى، وعلى أساس ما تتبنّاه من نزعة باطنيّة كان لها أن تأخذ المعنى الذي تريده من أيّ لفظ، وهذه مشكلة كبرى وانحراف واضح.

وكذلك يرى التفتازاني أنّ المقصود الأساس للفرقة الباطنيّة من

(1) القاضي عبد الجبّار، المغني، ج6، ص363_364.

اختلاق المعاني الباطنيّة التي يختلقها «المعلّم» للنصوص القرآنيّة والظواهر هو نفي الشريعة[1].

وكذلك طعن الأشاعرة بشدّة على الإسماعيليّة، وقد نقَدَ هذه الفرقة كلّ من الغزالي في كتابه فضائح الباطنيّة، وأبي بكر بن العربي في كتاب العواصم، وابن تيميّة[2]. وأما رأي علماء الشيعة في الفرقة الباطنيّة فيمكن الاطلاع عليه من خلال كلمات الشهيد مرتضى مطهّري حيث يقول:

في مقابل الجماعة التي تركت القرآن بالكليّة، ظهرت جماعة أخرى جعلت من القرآن وسيلة للوصول إلى أغراضها الخاصّة، وقد اتّجه هؤلاء إلى تأويل آيات القرآن بحسب ما تفرضه عليهم مصالحهم، ونسبوا إلى هذا الكتاب بعض الأفكار التي هي بعيدة عن روحه كلّ البعد، وكان جوابهم على اعتراض أيّ معترض عليهم: أنّنا نحن وحدنا من يعرف بواطن الآيات، وهذه المعاني التي نذكرها هي ما وصلنا إليه من خلال معرفة باطن الآيات.

إنّ أهمّ ما يمثّل هذا الاتجاه في تاريخ الإسلام مجموعتان:

الأولى: الإسماعيليّة الذين يوصفون في التراث الإسلامي بالباطنيّة.

والثانية: المتصوّفة.

لقد ارتكبت الإسماعيليّة ومن خلال نزعتها الباطنيّة الكثير من الأخطاء في تاريخ الإسلام، وكان لها دورٌ سلبي كبير في فكر الأمّة الإسلاميّة[3].

إنّ ردّة الفعل هذه التي صدرت عن مختلف الفرق الإسلاميّة اتجاه

---

(1) التفتازاني، **شرح العقائد النسفيّة**، ص142.

(2) ابن تيميّة، **مجموع فتاوى شيخ الإسلام**، ج13، ص236.

(3) مطهري، **آشنايى با قرآن**، ج1، ص26.

المدرسة الباطنيّة هي أمر طبيعيّ جدًّا؛ وذلك أنّها أفرغت الكثير من المفاهيم القرآنيّة من معانيها، وأبدلتها بمعان رمزيّة. فبتأثير من الأفلاطونيّة المحدثة أوَّلَت هذه المدرسة هبوط النفس من المبدإ الإلهيّ، والمعاد والجنّة وجهنّم بنوع خاصّ من التأويل[1]، فالمعاد هو تطهير النفس الجزئيّة والصعود إلى العالم الروحاني، والصور الحسيّة لنعم الجنّة من الحور والقصور والأنهار والأسرّة، وكذلك مختلف أنواع العذاب كاحتراق الجلود وأمثاله هي مجرّد رموز. ورأوا أنّ العقل لا يقبل على الله الغضب والتعذيب بالنار، وأنّ ثمّة دينًا عقليًّا أرفع من جميع الأديان (نوعٌ من وحدة الأديان). وكذلك هو الحال في القصص القرآنيّ كقصّة نوم أصحاب الكهف وبعثهم، وإغواء آدم وحوّاء (ع)، وقصّة هابيل وقابيل، ونار إبراهيم (ع)، والطيور التي جعَل على كلّ جبل منها جزءًا ثمّ دعاها، وقصّة الطوفان وسفينة نوح (ع)، وقميص يوسف (ع)، وملك سليمان (ع) وعصاه، وسدّ يأجوج وغيرها من القصص. كما رأت الباطنيّة في أحكام الشريعة والواجبات رموزًا وإشارات وقالت إنّ العمل بالأحكام الظاهريّة في الشريعة هو سبب استقامة الناس في الدنيا، وأما معرفة الأسرار الباطنيّة للشرع فهي التي تؤمن للإنسان سعادته في الآخرة[2].

3ـ2ـ المتصوّفة

ومن الاتجاهات الفكريّة التي ظهرت في تاريخ الإسلام وذهبت إلى تبنّي اللغة الباطنيّة والتأويليّة مدرسة المتصوّفة. يرى المتصوّفة أنّ للنصّ القرآني معانيَ باطنيّة خفيّة، تكمن وراء معناه اللفظيّ، وهذا المعنى لا يدرك من خلال قوانين اللغة وإنّما من خلال الإلهام (التجربة النفسيّة). ومن ثمّ

---

(1) انظر: گلدزيهر، **مذاهب التفسير الإسلامي**، ص208؛ الذهبي، **التفسير والمفسّرون**، ج3، ص165ـ177.

(2) إخوان الصفا، **رسائل إخوان الصفا**، ج4، ص102 و 189.

فإنّ لكلّ آية معانيَ متفاوتة في الأوقات المختلفة وذلك حسب تنوّع الإلهام للمعاني[1]. وفي نظرهم أنّ كلام الله لا يختصّ استماعه بالقرآن بل يمكن أن يصغى إليه كذلك في التجربة الشخصيّة. وهذه التجربة هي بنفسها أصل من الأصول في التفسير تعين العارف ليفسر القرآن لا كنصّ ذي بعد واحد؛ بل كنصّ غنيّ بالمعاني[2].

واستنادًا إلى بعض الروايات حول مراتب النصّ يقول التستريّ (283هـ):

لكلّ آية من القرآن الكريم أربعة معان أي: الظاهر (التلاوة)، الباطن (فهم الحقائق)، الحدّ (الحلال والحرام)، والمطلع (الفهم القلبيّ).

ومن ثمّ يقول التستريّ عند تفسير آية: ﴿ وَٱتۡرُكِ ٱلۡبَحۡرَ رَهۡوًا ﴾[3]: المراد أنّ على الإنسان أن يترك أمور قلبه بيد ربّه[4].

وكذلك يتحدّث أبو الحسن النوريّ (295هـ) عن ارتباط لغة القرآن بالتجربة الشخصيّة، وتحوّلها بحسب ما تكون عليه ظروفها، لذا فهو يرى أنّ بيت الله وإن كان بحسب ظاهر القرآن هو الكعبة، لكنّه في لغة المتصوّفة لمّا كان نورًا فقد استعمل في معناه الاستعاريّ، فالله خلق في داخل المؤمن بيتًا اسمه القلب، وقد تلطّف عليه بنصيب من كرمه، ليطهّره ذلك من الشرك والشكّ والنفاق، فقد ظلّله الله بغمام من فضله[5].

وفي تفسير الحقائق المنسوب إلى أبي عبد الرحمن السلميّ (330هـ)

---

(1) انظر: نويا، **تفسير قرآنى وزبان عرفانى**، ص28، نقلًا عن: السرّاج، **اللمع**، ص105.

(2) نويا، المصدر نفسه، ص272؛ كذلك انظر: نوري، **مقامات القلوب**، ص82ـ83.

(3) سورة الدخان: الآية 24.

(4) التستري، **تفسير القرآن العظيم**، ص7 و131.

(5) نويا، **تفسير قرآنى وزبان عرفانى**، ص270ـ 277ـ284.

قال في معنى قوله: ﴿وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ أَوِ اخْرُجُوا مِن دِيَارِكُم مَّا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِّنْهُمْ﴾[1]: اقتلوها بمخالفة الهوى النفسي، والمراد من اخرجوا من دياركم أخرجوا حبّ الدنيا من قلوبكم. وأمّا قوله تعالى: وما فعلوه إلا قليل منهم فالمراد به أنّه لم يقم بذلك إلا قليل منهم؛ لكنّهم من حيث المعنى كثر، وهم أهل التوفيق والولاية الصادقة.

وأما البقليّ الشيرازيّ (606هـ) فيتحدّث عن قصّة سليمان وغياب الهدهد فيذكر في قوله تعالى: ﴿مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدْهُدَ﴾[2] أنّه طائر الحقيقة وهو طائر قلب سليمان الذي ابتعد عنه ساعة، فالقلب في هذه المدّة كان غائبًا عن حضرة الحقّ، ولمّا بحث عنه ولم يجده تعجّب من ذلك، فعلم أنّه كان غائبًا عن الحقّ، وهذا هو شأن غيبة أهل الحضور من العارفين بحرم الله، فإنّهم ولكمال استغراقهم في ذات الحقّ يغفلون عن أنفسهم ولا يعرفون أين هم، ﴿لَأُعَذِّبَنَّهُ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَاذْبَحَنَّهُ أَوْ لَيَأْتِيَنِّي بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾[3] فسوف يعذّبه بالصبر على المراقبة، ورعاية حضرة الحقّ، وسوف يرميه في بحر المعرفة المجهول، لكي يصل إلى الفناء، وليفنى بعد ذلك الفناء ثانية، أو أنّه سيقتله بسيف المحبّة أو العشق إلا أن يأتيه بعلم من الغيب المتنزّل من عالم الأبد[4].

وأما في التفسير المنسوب إلى ابن عربي فللتأويل الشخصيّ مجاله الواسع أيضًا، ولا بدّ من الالتفات إلى أنّ ابن عربيّ يميّز كالغزالي بين التفسير والتأويل، فهو يقبل صراحة المعاني اللفظيّة للقرآن والتي تطابق قواعد الوضع والدلالة، وفي الوقت نفسه يرى الباب مفتوحًا أمام المعنى

(1) سورة النساء: الآية 66.
(2) سورة النمل: الآية 20.
(3) سورة النمل: الآية 21.
(4) البقليّ الشيرازي، **عرائس البيان في حقائق القرآن**، ج2، ص813.

التأويليّ الذي هو في نظره طريق للسلوك[1]، ومع ذلك فإنّ دائرة تأويلاته تتسع أحيانًا لتصطدم بجمود مخالفيه[2]. وعلى هذا الأساس يتحدّث عن الآيات التي تتناول الكعبة والحج فيقول: البيت هو القلب، ومقام إبراهيم هو مقام الروح، والمصلّى المشاهدة والمواصلة الإلهيّة، والبلد الآمن هو نفس الإنسان، والطواف إشارة إلى الوصول إلى مقام القلب، والبيت المعمور هو قلب العالم، والحجر الأسود هو الروح[3].

وكذلك يحمل قصّة يوسف على القوى الروحيّة، فيوسف هو رمز للقلب المستعدّ، وغاية الحسن، ويعقوب رمز للعقل، وإخوة يوسف رمز الحواس العشر الظاهرة والباطنة، والغضب والشهوة، ولتتمّة العدد ينقص حاسّة الذاكرة لأنّها لا تحسد يوسف[4].

وكذلك في آية: ﴿ وَٱذْكُرِ ٱسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا ﴿٨﴾ رَّبُّ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ ﴾[5] يقول: ﴿ وَٱذْكُرِ ٱسْمَ رَبِّكَ ﴾ الذي هو أنت، أي اعرف نفسك واذكرها ولا تنسها فينساك الله، واجتهد لتحصيل كمالها بعد معرفة حقيقتها، ﴿ وَتَبَتَّلْ ﴾ وانقطع إلى الله بالإعراض عمّا سواه انقطاعًا تامًّا معتدًّا به، ﴿ رَّبُّ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ ﴾ أي الذي ظهر عليك نوره، فطلع من أفق وجودك بإيجادك، والمغرب الذي اختفى بوجودك وغرب نوره فيك واحتجب بك[6].

وكذلك في تأويل الآية: ﴿ وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَٰمُوسَىٰ ﴾[7]. يقول:

---

(1) گلدزيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ص248.

(2) ابن عربي، تفسير القرآن الكريم، ج1، ص337.

(3) المصدر نفسه، ص134.

(4) المصدر نفسه، ص337_358.

(5) سورة المزّمل: الآيتان 8_9.

(6) ابن عربي، تفسير القرآن الكريم، ج2، ص360.

(7) سورة طه: الآية 17.

إشـارة إلى نفسه أي الحقّ التي هي في يد عقله؛ إذ العقل يمين يأخذ به الإنسان العطاء من الله ويضبط به نفسه.

نقد وتحليل

أولًا: كما تقدّم في نقد المدرسة الباطنيّة فإنّ حصر لغة القرآن بالباطن وإهمال الظاهر، هو أمر لدى كلّ الناس ليس فقط لا يستند إلى دليل بل ثمّة أدلّة قطعيّة على خلافه، ولذلك فإنّ علماء الشيعة يقولون بالتأويل مع حفظ المعاني الظاهرية للآيات.

ثانيًا: أنّ مشكلة التفلّت من القيود والضوابط هي مشكلة كبيرة تواجه منهج التأويل عند المتصوّفة، وهنا لا بدّ من طرح هذا السؤال: ما هو الدليل الذي تقوم عليه هذه الاستنتاجات الذوقيّة، وإلى أيّ حدّ يمكن اعتمادها والقبول بها؟ وإذا تركنا قواعد اللغة فهل يبقى ثمّة طريق للفهم ومعرفة المعاني والمضامين القرآنيّة؟ من الواضح أنّ تقديم نتاجات الاستظهار الشخصيّ الذي لا يعتمد على أيّ ضابطة على أنّها معان تُحمل على القرآن، يشكّل نوعًا من الانحراف في فهم كتاب الله، يقول الشهيد مرتضى مطهّري:

لو غضضنا النظر عن الإسماعيليّة فإنّ للمتصوّفة اليد الطولى في تحريف معاني الآيات وتأويلها طبقًا لمعتقداتهم الشخصيّة.

ويقدّم هذا العَلَم مثالَ ذلك في تفسيرهم لإبراهيم بالعقل ولإسماعيل بالنفس، وإطلاقهم العزم على العقل والذبح على النفس، ويقول:

من الواضح أنّ مثل هذا الفهم هو نوع من التلاعب بالقرآن وهو تقديم لنوع من المعرفة المحرّفة، يقوم على أساس الميول الشخصيّة والرغبات، وهو ما ينطبق عليه قول رسول الله: من فسّر القرآن برأيه فليتبوّأ مقعده من

النار، وهذا العبث بالآيات هو مستوى من مستويات الخيانة؛ بل هو الخيانة العظمى[1].

ولا يخفى أنّ ثمّة اختلافًا بين الاتجاه الصوفيّ غير المنضبط، وبين الاتجاهات العرفانيّة المقنّنة، فكون القرآن ذا مراتب من المعنى وبطون، وكون آياته قابلة للتأويل أمرٌ مسلّم لا إشكال فيه، ولكنّ الكلام هو في أنّ الدخول في تأويله يعتمد على طرق محدّدة ومناهج معيّنة وأطر ومعايير، وليس لكلّ من خطر على قلبه معنى أن يقدّمه للناس على أنّه من باطن القرآن وتأويله.

3ـ3ـ النزعة الماديّة الجديدة وتأويل القرآن

ثمّة اتجاه مشابه لاتجاه المتصوّفة والباطنيين القديم وهو الذي نلحظه في آراء بعض المتنوّرين المعاصرين، فدراساتهم القرآنيّة تشير إلى اعتقادهم بأنّ لغة القرآن لغة ذات أبعاد ومستويات مختلفة. والقاسم المشترك بين هاتين الطائفتين هو التفلّت من الضوابط والقيود في تأويل لغة القرآن.

3ـ3ـ1ـ التيّار الوضعيّ

سعت بعض التيّارات الفكريّة الحديثة إلى تأويل المفاهيم الإلهيّة والميتافيزيقيّة القرآنيّة وفق معطيات المنهج الوضعيّ، ويعتبر السيّد أحمد خان الهندي من الشخصيّات التي لجأت إلى التأويل تحت تأثير الثقافة والحضارة الغربيّتين، وخضعت بشكل واضح للعلوم الجديدة والمنهج التجريبيّ فابتدأ بتأويل القرآن وغالب مفاهيمه، ومن خلال مراجعة تفسيره يتّضح أنّه لا يكتفي بظاهر القرآن، وأنّه يعتقد بالتأويل. فهو يقول حول حديث الله مع الملائكة قبل خلق آدم: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ

(1) انظر: مطهري، آشنايى با قرآن، ج1 و2، ص27.

﴿وَنَحۡنُ نُسَبِّحُ بِحَمۡدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾[1]: «إنّ جميع علماء الظاهر حملوها على معنى واقعيّ، تعالى شأنه عمّا يقولون...».

ثمّ يؤيّد رأيه بكلام بعض المتصوّفة، ويستنتج أنّ قصّة آدم والملائكة والشيطان تمثّل لسان حال الفطرة الإنسانيّة[2]. كما يرى أنّ المراد من آدم في قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا﴾ هو آدم النوعيّ وليس المراد شخصًا حقيقيًّا يطلق عليه اسم آدم[3]. ويرى أنّ قصّة تمرّد إبليس عن السجود لآدم في قوله تعالى: ﴿وَإِذۡ قُلۡنَا لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ ٱسۡجُدُواْ لِأٓدَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبۡلِيسَ﴾[4] هي قصّة تمرّد القوى الحيوانيّة على وجود الإنسان، ومراد إبليس من قوله: أنا خير منه، هو الحرارة الغريزيّة للقوى الحيوانيّة[5]. وهو يطلق عنان التأويل في كافّة المفاهيم المتعلّقة بالمعجزات وخوارق العادات، مثل: شقّ ماء البحر بعصا موسى ونجاة بني إسرائيل وهلاك فرعون وجنوده التي عدّها القرآن من النعم الإلهيّة على بني إسرائيل حيث يقول تعالى: ﴿فَأَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ أَنِ ٱضۡرِب بِّعَصَاكَ ٱلۡبَحۡرَۖ فَٱنفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرۡقٖ كَٱلطَّوۡدِ ٱلۡعَظِيمِ﴾[6] حيث يفسّرها بحركتي المدّ والجزر.

وكذلك في قوله تعالى: ﴿فَقُلۡنَا ٱضۡرِب بِّعَصَاكَ ٱلۡحَجَرَۖ فَٱنفَجَرَتۡ مِنۡهُ ٱثۡنَتَا عَشۡرَةَ عَيۡنٗا﴾[7] حيث يقول في تفسيرها: كان يوجد جبل وأمر

---

(1) سورة البقرة: الآية 30.

(2) أحمد خان، تفسير القرآن وهو الهدى والفرقان، ص55_63.

(3) المصدر نفسه، ص66.

(4) سورة البقرة: الآية 34.

(5) أحمد خان، تفسير القرآن وهو الهدى والفرقان، ص78_79.

(6) سورة الشعراء: الآية 63.

(7) سورة البقرة: الآية 60.

الله تعالى النبيّ موسى أن يتسلّقه مستعينًا بعصاه، وهناك تمّت كتابة التوراة، وكان يوجد اثنتا عشرة عينًا...[1].

وأمّا في قصّة أصحاب السبت والعذاب الذي نزل بهم في قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا۟ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ ﴾[2] فيرى أنّ المراد بالآية هو أنّ حالكم هو كحال القردة، فكما إنّها تقوم ببعض الأفعال المنافية للأدب وتعيش ذليلة حقيرة في أعين الناس، فكذلك أنتم بني إسرائيل ستعيشون الضعة والذلّة حتّى تكونوا عبرة للناس[3].

ثمّ بعد ذلك يقول في نفيه لمنهج علماء الإسلام في الأخذ بظواهر الآيات المتعلّقة بالجنّة والنار: هذه المفاهيم الظاهريّة كما تتنافى مع العقل تتنافى مع الغرض الأساسيّ لباني الإسلام وتؤدّي إلى القضاء على حقانيّة الدين وعظمته وقداسته[4].

3ـ3ـ2ـ إضفاء الصبغة البشريّة على الوحي

وثمّة طائفة أخرى سعت إلى تفسير الوحي كظاهرة طبيعيّة وأرضيّة لا إلهيّة سماوية وما ورائية، وتارة تبيّن ذلك بالاعتماد على علم النفس الحديث والعلوم الاجتماعيّة، فترى في المعرفة الحاصلة من الوحي تبلورًا للشخصيّة الباطنيّة أو نبوغًا شخصيًّا واجتماعيًّا، وتارة أخرى من خلال تأويلها ضمن دائرة (المكاشفات والتجارب الداخليّة) التي حصلت لشخص النبيّ (ص) والظروف الاجتماعيّة التي عاشها، وأنّ هذه التجارب ممكنة الحصول لدى الآخرين، وثالثة تتمّ من خلال عناوين كالعقلانيّة

---

(1) أحمد خان، تفسير القرآن وهو الهدى والفرقان، ص131.

(2) سورة البقرة: الآية 65.

(3) أحمد خان، تفسير القرآن وهو الهدى والفرقان، ص132.

(4) المصدر نفسه، ص26ـ27.

والعلم الحديث ومنهج النقد التاريخيّ وعلم الأساطير وما شابه، وعلى هذا الأساس يتمّ عن علم أو غير علم تقديم الوحي كنتاج بشريّ وصناعة أرضيّة معاصرة:

كان النبيّ محلًّا، موجدًا، قابلًا وفاعلًا للتجارب الدينيّة والوحي... فتعاطي النبيّ مع الخارج كان له تأثيره في تكامل تجربته النبويّة... فالنبيّ إنسان ومن يحيط به هم من البشر، وهو من خلال تعامله مع هذه المكوّنات الإنسانيّة تتولّد لديه تدريجًا التعاليم الإنسانيّة، فتكامل الدين يستلزم تكامل شخص النبيّ؛ لأنّ الدين هو حاصل وخلاصة تجربته الشخصيّة (الباطنيّة والاجتماعيّة الخارجيّة)[1].

ويرى كاتب آخر أنّ المعجزات والوحي هي أمور ترتبط بمرحلة التفكير التقليدي، وأنّ الرؤية الكونيّة المستندة إلى منهج النقد التاريخيّ والعقلانيّة (الحسيّة) لا يمكنها أن تقبل الوحي والمعجزة وفق المفهوم التقليديّ لهما، ولو كانت هذه الأمور من الوحي والمعجزة وأمثالها أمورًا واقعيّة لتحقّقت الآن أيضًا[2].

ويمكن تلخيص دعوى هذه الجماعة التي تدعى محارِبَة الأساطير بما يأتي:

ثمّة أمر مشترك بين هذه التيّارات ونظريّات المفكرين المتنوّرين أمثال حسن حنفي، محمّد خلف الله، نصر حامد أبي زيد، فضل الرحمن الباكستاني، عبد الكريم سروش، محمّد أركون وغيرهم، وهو أنّه لا يمكننا أن ننظر إلى النصوص الدينيّة بنحو خارج عن الدائرة البشريّة وبشكل منفصل عن التاريخ والثقافة الإنسانيين، فالجميع يسعى للتأكيد على

(1) سروش، بسط تجربه نبوى، ص13، 16، 21، 24، 27.

(2) انظر: شبستري، نقدى بر قرائت رسمى از دين، ص131.

دور الإنسان. ومن هنا فإنّ الإبداع الإلهيّ لا يخرج عن الإنسان وتاريخه وفكره؛ بل يستمدّ روحه منه ومن ثقافته، والنصوص الدينيّة هي نتاج الجهد الإنسانيّ، فالألوهيّة فكرة نبعت من نفوس الأنبياء (الذين هم بشر عاشوا بين الناس) وتجلّت في تجاربهم المعنويّة، وهكذا ولدت النصوص الدينيّة كصحف إبراهيم وزبور داود والتوراة والإنجيل والقرآن) ولم تكن النصوص الدينيّة خارجة عن ذلك... ولا هي خارجة عن السير التاريخي للإنسان، وهي ليست مقدّسة وخارجة عن إطار الزمان والتاريخ[1].

نقد وتحليل

وكما هو ملاحظ على هذه النظريّة وسابقتها، فقد انصبّت جهودها على تفسير الوحي والمفاهيم الميتافيزيقيّة ضمن حدود الحقائق الطبيعيّة. وفي هذه المزاعم أهبط الوحي إلى مرتبة الإلهامات والأفكار النفسيّة التي يمكن أن ينالها كلّ إنسان بما يتناسب مع مقامه الفرديّ والاجتماعيّ، والتي لا تختصّ بشخص النبيّ (ص)، والمشكلة الأساس في مرتكزات هذه المدرسة أنّها لا تدع أيّ تأثير لله تعالى في الهداية الخاصّة للإنسان، والحال أنّ الوحي النبويّ هو من السنن الإلهيّة كوسيلة لهداية الإنسان وفلسفة الخلق، ومن لوازم كمال ربوبيّة الله. ومفاد هذا البرهان العقليّ على ضرورة الوحي هو أن تكون حقيقة الوحي النبويّ نوعًا من المعرفة وراء المعارف التجريبيّة والعقليّة والشهوديّة العموميّة. وكذلك أكّد القرآن الكريم على أنّ الوحي ليس إلا نوعًا من المعرفة الموهوبة من الله تعالى، ولذا فمن الخطإ أن يتوقّع من الوحي والمعجزات والمفاهيم التوحيديّة والغيبيّة التي طرحها القرآن أن تدرس وتحصر ضمن العلوم التجريبيّة.

ومن جهة أخرى، فإنّ من الحقائق الثابتة أنّه لا يمكن أن نحصر القرآن

---

(1) فراستخواه، «حسن حنفى ورويكردهاى انسان گرايانه به قرآن»، مجلة: فراراه، العدد 1، ص23؛ حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج4، ص187-191.

في ظواهره، لكنّ ذلك لا يجيز كافّة أنواع التأويل بدون معاييرِ المفاهيم القرآنيّة كالوحي والمعجزات وأمثال ذلك. إنّ إغفال المعايير اللغويّة والمبادئ العقلانيّة في المحاورات هو سدٌّ لطريق التفاهم، وهو أمر مردود في نظام خطاب العقلاء. وفي مقابل أمثال هذه الانحرافات يقول الشهيد مرتضى مطهّري: إنّها تأويلات أشبه بالإنكار[1].

3-3-3- الهرمنيوطيقيا الفلسفيّة والقراءات المتعدّدة للدين

النظريّة المرتكزة إلى الهرمنيوطيقيا الفلسفيّة في العصر الأخير ترى هي الأخرى أنّ معنى النصِ هو في حراك دائم وتحوّل، وتؤكّد على التأويل اللامتناهي للنصّ واللغة الحمّالة للمعاني والوجوه ذات الأبعاد والمراتب.

في الهرمنيوطيقيا الفلسفيّة الجديدة المحور هو معنى النص بدلًا من قصد المؤلّف؛ بل هو المركّب من الأفق المعنويّ لكلّ من المؤلّف والمفسّر، وفي هذا المجال فإنّ للفرضيات المسبقة عند المفسّر الدور الأساس.

ووفق هذه النظريّة فإنّ المعنى ليس أمرًا خارجيًّا بل هو أمر ذهنيّ يرتبط بعالم ذهن المفسّر، ونيّة المؤلّف أو المتن هما بمثابة شيء في نفسه خارج نطاق التاريخ وليست لهما تلك الأهميّة، وإنما المهمّ هو الشيء الذي يتكرّر في التاريخ، وبعبارة أخرى: فإنّ المعنى التاريخيّ الذي يعطيه النصّ في الزمن الحاضر هو المرجع الحقيقيّ للمعنى (التاريخيّة)[2].

ومن هنا فإنّ أتباع هذه المدرسة التأويليّة قد طبّقوا الهرمنيوطيقيا

(1) رحمتي، مطهرى وروشنفكران، ص47-50.

(2) انظر: پالمر، علم هرمنيوتيك، ص181 و205.

الفلسفيّة في خصوص المعرفة الدينيّة، وأكّدوا على تاريخيّتها وتحوّل فهم النصّ الديني[1].

إنّ معنى أيّ كلام أو حادثة ليس عصارة تستخرج منهما، وإنّما هو لباس يلقى عليهما، ونسبة تظهر مع سائر أجزاء المجموعة، ولذلك إذا اختلف عنصر من عناصر تلك المجموعة فإنّ حصيلة المركّب ونسبة أجزاء المجموعة ستختلف هي الأخرى[2]. ثمّ يركّز هؤلاء حديثهم وبكلّ صراحة على نفي المعنى المركزيّ للنصّ، عادّين إيّاه أمرًا مبهمًا ويتضمّن معانيَ عدّة... وفي عالم النصّ والرمزيّة نواجه نوعًا من عدم التعيّن... ولا يدرك المعنى الصحيح إلا عندما تكونون قد امتلكتم وأدركتم جيّدًا طرائق فهم النصّ، لا أنّكم تصلون إلى المعنى الحقيقيّ للنصّ، لأنّه لا معنى حقيقيًا له[3].

وهكذا وعلى أساس هذه النظريّة فإنّ معاني الآيات ولغتها تتغيّر بحسب مرتكزات المفسّرين، وليس لها أيّ معنى ثابت ولغة منضبطة بقواعد معيّنة، ووفق ذلك فإنّ النصّ لا يحمل المعنى؛ بل هو يتوق إليه، والمفسّر يخلق المعنى من خلال مرتكزاته الذهنيّة وبالاعتماد على عصره، وهذا المعنى هو أمر ذهنيّ، لا حقيقة خارجيّة. إنّ نظريّة القراءات الدينيّة المتعدّدة هي من نتائج هذه النظريّة.

نقد وتحليل

أولًا: ينصّ قانون العقلاء في اللغة على أنّ غاية وجودها والتكلّم بها أو كتابتها التي تقوم مقامه هي التفاهم ونقل ما يريده المتكلّم، لذا فإنّ

(1) سروش، قبض وبسط تئوريك شريعت، ص115.

(2) المصدر نفسه، ص99-100.

(3) «گفتگو با عبد الكريم سروش درباره پلوراليسم دينى»، مجلة: كيان، العدد 40، ص16 و17.

كلّ نصّ يحوي تلك المقاصد والمعاني التي يريد صاحبها إيصالها إلى مخاطبيه. ومن هنا فإنّ الوجود الحقيقيّ لمعنى النصّ هو قانون عقلائي مع غضّ النظر عن ذهن أيّ قارئ.

ثانيًا: كذلك اللوازم الخاصّة لكلّ نصّ في ما يرتبط بمعناه أو معانيه المعيّنة هي قانون عقلائي آخر، وإهمال هذه الأصول وإيكال المهمّة الأساسيّة إلى قارئ النصّ هو خلاف القواعد العقلائيّة للتحاور الإنسانيّ، وهو سبب للفوضى المعرفيّة. ومن الواضح أنّ أصحاب هذه النظريّة لا يرتضون أن يفهم المخاطب معنى مخالفًا لمقصودهم من نصوصهم.

ثالثًا: بالارتكاز إلى القانون العقلائي المتقدّم يرى العلماء المسلمون من مفسّرين ومتكلّمين وفقهاء وأصوليين أنّ آيات القرآن تدلّ على معان ومقاصد معيّنة. وأنّ خلاصة هذه المعاني هي المراد الإلهيّ الذي تجلّى في كلام الله والنصّ القرآنيّ.

رابعًا: أنّ الهرمنيوطيقيا الفلسفيّة ومن خلال إهمالها لقوانين العقلاء في التعامل مع النصوص، وبقولها للقراءات اللامتناهية، فإنّها ستقع دون شكّ في حبال النسبيّة.

4ـ لغة القرآن، الحقيقة المتعدّدة الوجوه والأبعاد

ثمّة نظريّة مطروحة في مقابل النظريّتين المتقدّمتين، وهي في الوقت نفسه الذي تذعن فيه للظاهر وتتجه من الباطن إلى الظاهر، تعتقد بلغة للقرآن تقبل التأويل وذات أبعاد ومراتب، وهي ترى أنّ لغة آيات القرآن علاوة على ظهرها وبطنها، تتميّز بهندسة خاصّة ترسم لها أضلاعًا متعدّدة.

4ـ1ـ حقيقة تعدّد الوجوه في لغة القرآن

حيث إنّ القرآن الكريم في ترتيبه للموضوعات لم يعتمد المتعارف

في تصنيف العلوم وتقديم المقدّمات، فإنّ لسوَره بل ولآياته أبعادًا ومظاهر عدّة تمّ بيانها في أسلوبه الخاصّ؛ ومن هنا لا يمكن أن نحصر آيات القرآن في زاوية خاصّة ومعنى محدّد، وأن نسدّ الطريق أمام احتمال أيّ نوع من الاحتمالات الأخرى. ولذلك فإنّ آية واحدة تتضمّن جوانب متعدّدة ومختلفة بين العقيدة والأخلاق والاجتماع والفرد[1].

ولهذا النسق من التأليف الخاصّ بالقرآن آثاره اللغويّة والمعنويّة الخاصّة عبّر عنها بعض المفسّرين بأنّها مزية لغة القرآن.

يقول العلّامة الطباطبائي حول ذلك:

واعلم أنّك إذا تصفّحت أخبار أئمّة أهل البيت حقّ التصفّح في موارد العام والخاص والمطلق والمقيّد من القرآن، وجدتها كثيرًا ما تستفيد من العامّ حكمًا، ومن الخاصّ أعني العام مع المخصّص حكمًا آخر، فمن العامّ مثلًا الاستحباب كما هو الغالب ومن الخاص الوجوب، وكذلك الحال في الكراهة والحرمة، وعلى هذا القياس. وهذا أحد أصول مفاتيح التفسير في الأخبار المنقولة عنهم، وعليه مدار جمٌّ غفير من أحاديثهم. ومن هنا يمكنك أن تستخرج منها في المعارف القرآنية قاعدتين الأولى منها هي أنّ كلّ جملة وحدها، وهي مع كل قيد من قيودها تحكي عن حقيقة ثابتة من الحقائق أو حكم ثابت من الأحكام كقوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُۖ ثُمَّ ذَرۡهُمۡ فِي خَوۡضِهِمۡ يَلۡعَبُونَ﴾[2]، ففيه معان أربعة: الأول: ﴿قل الله﴾، والثاني: ﴿قل الله ثمّ ذرهم﴾، والثالث: ﴿قُلِ ٱللَّهُۖ ثُمَّ ذَرۡهُمۡ فِي خَوۡضِهِمۡ﴾، والرابع: ﴿قُلِ ٱللَّهُۖ ثُمَّ ذَرۡهُمۡ فِي خَوۡضِهِمۡ يَلۡعَبُونَ﴾. واعتبر نظير ذلك في كل ما يمكن[3].

---

(1) لمزيد من الاطلاع على هذه الخصوصيّة من خصوصيّات القرآن الكريم انظر: رفسنجاني وآخرون، تفسير راهنما روشى نو در ارائه مفاهيم وموضوعات قرآن، مختلف المجلّدات.

(2) سورة الأنعام: الآية 91.

(3) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج1، ص260.

لقد عبّر عن هذه المزية في أحاديث الأئمة المعصومين (ع) بالوجوه، فقد ورد في رواية جابر عن الإمام الصادق (ع): أنّ الآية لينزل أولها في شيء وآخرها في شيء وهو كلام متّصل متصرّف على وجوه[1].

وهذه الرواية تبيّن أنّ كلّ مقطع من مقاطع الآية في الوقت الذي يفيد فيه معنى مستقلًّا، إلا أنّه إذا قيس إلى مقطع آخر منها فإنّه يفيد معنى جديدًا. ومن هنا، فإنّ لظاهر أيّ آية أن يدلّ على معانٍ مختلفة. وروي في حديث آخر عن رسول الله (ص): القرآن ذو وجوه فاحملوه على أحسن وجوهه[2]. وفي رواية أخرى أنّه قال: لا يكون الرجل فقيهًا كلّ الفقه حتّى يرى للقرآن وجوهًا كثيرة[3].

والمضمون المشترك بين هذا النوع من الروايات هو بيان حقيقة أنّ للقرآن معانيَ مختلفة. والوجوه المعنويّة المختلفة يمكن أن ترتبط بمفردات الآيات، كما يمكن أن ترتبط بجمل القرآن. كما يستفاد من هذه الروايات أنّ الوجوه المعنويّة ناظرة إلى المعاني المختلفة التي بعضها في عرض بعضٍ آخر، لا المعاني الطوليّة التي تتحدّث عنها روايات الظهر والبطن[4].

4ـ2ـ حقيقة تعدّد مراتب لغة القرآن

ومن جهة أخرى وبالالتفات إلى المراتب المختلفة للمعارف الإلهيّة، واختلاف مراتب فهم الناس وإدراكهم، فقد جعل الله تعالى تركيبة القرآن على هيئة تناسب هداية مختلف أنواع المخاطبين، كما تفتح الباب أمام أولي الألباب للعثور على المعارف العميقة، إنّ كيفيّة ترتيب هذه المراتب

---

(1) الحرّ العامليّ، **وسائل الشيعة**، ج18، باب 13، ح 41 و74؛ المجلسي، **بحار الأنوار**، ج92، ص91.

(2) الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، ج1، ص81.

(3) السيوطي، **الإتقان**، النوع 39.

(4) انظر: في ذلك إلى عناوين: ظهر وبطن القرآن، ووجوه القرآن في نسخة مكتبة أهل البيت.

والدرجات المعنويّة للقرآن ـ والتي يعبّر عنها تارة بالظاهر والباطن وأخرى بأسماء أخرى ـ علاوة على اشتمالها للمعاني الظاهريّة تشتمل على مراتب باطنيّة، أو بطون. يقول العلّامة الطباطبائي حول البطون:

ينظر القرآن الكريم في تعاليمه القيّمة إلى الإنسانيّة، فيرى أنّ كلّ إنسان بما هو إنسان يمكن أن ينال نصيبه من التربية والتكامل، ومن هنا فالقرآن يبثّ تعاليمه في العالم كلّه. ونظرًا إلى اختلاف مستويات الأفهام والعقول في إدراك المعنويات، فهو يعرض تعاليمه بأبسط المستويات التي تناسب العامّة، ويتكلم في حدود فهمهم ومداركهم الساذجة. ونتيجة هذه الطريقة الحكيمة أن تبثّ المعارف الراقية بلغة ساذجة يفهمها عامّة الناس، وأن تلقيَ ظواهر الألفاظ الموضوعات والوظائف المحسوسة، أما الحقائق المعنويّة فتبقى وراء ستار الظواهر فتتجلى حسب الأفهام ويدرك منها كل شخص بقدر عقله ومداركه[1].

وسواء فسّرنا الباطن بالمدلول اللفظيّ أو بغيره، وبحقيقة معرفيّة أو وجوديّة فإنّه يكشف عن أنّ معنى القرآن لا يمكن أن يحدّ في مرتبة الظاهر؛ بل للقرآن علاوة على ذلك مرتبة جديدة من مراتب المعنى ولغة أخرى، وبالنظر إلى مزايا وخصوصيّات القرآن فإنّ هذا الأمر يبدو طبيعيًّا. ويمكن أن نعرض في ما يأتي لبعض أدلّة تعدد مراتب المعاني في القرآن:

أولًا: القرآن نصّ محدود، ولكنّه يصرّح بأنّه خالد وللجميع، ومن الواضح أنّ ظاهره لا يسع كافّة هذه المعاني، ولكنّها عبّئت في طيّات بطونه، وهي تستخرج عند حصول الظروف المناسبة. ومن هنا فإنّ بعض الروايات وصفت القرآن الكريم بأنّه: غضّ جديد طريّ، كما عن الإمام الكاظم (ع)[2]، وأنّه: في كلّ زمان جديد وعند كلّ قوم غضّ إلى يوم القيامة، كما

---

(1) الطباطبائي، قرآن در اسلام، ص40.

(2) المجلسي، بحار الأنوار، ج22، ص447.

عن الإمام الرضا (ع)[1]. وتحدّثت بعض الروايات عن خلود القرآن في حياة البشر واستمراره فيها: أنّ القرآن حيٌّ لم يمت، وأنّه يجري كما يجري الليل والنهار، وكما تجري الشمس والقمر[2].

ومن جهة أخرى فقد أشير في القرآن الكريم إلى أنّه حقيقة ذات مراتب: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ﴿٧٧﴾ فِى كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ ﴿٧٨﴾ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾[3].

وهكذا ورد في روايات أهل البيت الحديث عن المراتب المختلفة للقرآن، فعن الإمام عليّ (ع): ما من آية إلا ولها أربعة معان، ظاهر وباطن وحدّ ومطلع[4]. وفي حديث آخر: كتاب الله على أربعة أشياء: العبارة والإشارة واللطائف والحقائق، فالعبارة للعوام، والإشارة للخواصّ، واللطائف للأولياء والحقائق للأنبياء[5].

والخلاصة أنّه ورد في العديد من الروايات الحديث عن الظاهر والباطن، كمزية أساسيّة من مزايا القرآن؛ فقد ورد في حديث الإمام الصادق لجابر: يا جابر إنّ للقرآن بطنًا وللبطن بطنًا، وله ظهر وللظهر ظهر[6]. وجاء في رواية أخرى عن الإمام الباقر (ع): إنّ للقرآن بطنًا وللبطن بطنًا، وله ظهر وللظهر ظهر[7]. وجاء في بعض هذه الروايات أنّ ظهره تنزيله، وبطنه تأويله[8].

---

(1) المصدر نفسه، ج17، ص213.

(2) المصدر نفسه، ج35، 403، ح21.

(3) سورة الواقعة: الآيات 77ـ79.

(4) الفيض الكاشاني، **التفسير الصافي**، ج1، ص31.

(5) المصدر نفسه، المقدّمة الرابعة.

(6) البرقي، **المحاسن**، ج2، ص300.

(7) المجلسي، **بحار الأنوار**، ج89، ص91.

(8) المصدر نفسه، ص97.

والعلامة الطباطبائيّ في بيانه لنماذج من مراتب المعنى في مسألة العبادة حيث بيّن الظهور الساذج البدويّ للآية ثمّ معاني أعمق وأوسع عمّم ذلك لكافّة آيات القرآن، وهو يرى أنّ ذلك هو معنى حديث الظهر والبطن، كما يضيف بعد ذلك أنّه بناء على ما تقدّم فإنّ للقرآن المجيد ظاهرًا وباطنًا كليهما قد أريدا من الكلام، غير أنّ هذين المعنيين مرادان أحدهما في طول الآخر لا في عرضه، فلا إرادة الظاهر تنفي إرادة الباطن، ولا إرادة الباطن تزاحم إرادة الظاهر[1].

ويفيد ما تقدّم أنّ لغة القرآن ومعانيه لا يمكن أن تحدّ في مرتبة واحدة؛ بل هي ذات مراتب متعدّدة من المعاني، فهو إذن ذو لغة ظاهريّة وكذلك ذو لغة باطنيّة، ويمكن أن نعدّ هذا الأمر إلى حدّ ما محلّ اتفاق بين علماء المسلمين، وبالالتفات إلى ما تمّ عرضه يمكن أن نصل إلى هذه النتائج:

1ـ النظريّة الظاهريّة في التعاطي مع لغة القرآن هي نظريّة غير ناضجة ولا يمكنها أن تفي بحقائقه.

2ـ النظريّة التأويليّة غير المنضبطة هي الأخرى لا تمتلك أيّ معيار لفهم المعنى، وذلك لرفضها قواعد ومبادئ فهم النصوص من جهة، ولإهمالها هدف صاحب النصّ ومرسله، ولذلك فهي تنتهي إلى نفي أساس المفاهيم الدينيّة والقرآنيّة.

3ـ إنّ النظريّة المقبولة من بين النظريات المتقدّمة هي النظريّة التي تلاحظ أهداف صاحب النصّ القرآنيّ، ومقتضيات لغة النصّ التي هي أساس التفاهيم العقلائي، والتي تعمل على بيان الأبعاد والوجوه المختلفة للغة القرآن ارتكازًا إلى مزايا وخصوصيّات النسق القرآنيّ. وهذه النظريّة هي النظريّة الاجتهاديّة في النصوص الدينيّة من الكتاب والسنّة.

---

(1) الطباطبائي، القرآن في الإسلام، ص36ـ43.

خلاصة

1ـ من مسائل لغة القرآن التي تؤثّر على مناهج تفسيره تلك المسألة الباحثة عن طبيعة لغة القرآن وأنّها ذات بعد واحد، أو أبعاد ومراتب مختلفة من المعاني؟ وكما تقدّم فثمّة اتجاهات ثلاثة في هذا المجال.

2ـ الاتجاه الظاهريّ وهو اتجاه يفسّر كافّة آيات القرآن على أنّها ذات بعد واحد ومرتبة واحدة، ولغة واحدة. ويرى أنّ مركز المعنى هو ظاهر النصّ، ويعتمد على نوع من التعبّد الأعمى بالتفسير اللفظيّ واللغويّ ويرى أنّه الطريق الأوحد لاكتشاف ذلك المعنى.

3ـ من مزايا النظريّة الأحاديّة البعد في لغة القرآن: البعد الواحد في النظر إلى القرآن ومعانيه، الابتعاد عن التأويل، التوقّف في فهم بعض آيات القرآن، محوريّة الحديث.

4ـ تواجه هذه النظريّة العديد من المشكلات، منها الاكتفاء بأدنى مستويات اللغة، والغفلة عن بنية الثقافة القرآنيّة، الخلط بين المعنى والمصداق، النظرة المحدودة إلى مصادر فهم النص، إهمال مرجعيّة المحكمات في تفسير المتشابهات، والنتائج التفسيريّة المرفوضة. وهذه المشكلات ممّا لا يمكن غضّ النظر عنه. ولذلك كانت هذه النظريّة مرفوضة من قبل المفكّرين والمحقّقين المسلمين.

5ـ في مقابل النظريّة الظاهريّة المعتقدة باللغة الأحاديّة البعد، ثمّة تيّار آخر ظهر في تاريخ الفكر الديني الإسلاميّ كان يرفض أيّ نوع من التمسّك بظاهر القرآن، وكانت قاعدته الأساسيّة في التعاطي مع النصّ الدينيّ هي الخروج عن قوانين اللغة ومعايير المحاورات العقلائيّة، وأحيانًا عن الرؤية الكونيّة الإلهيّة.

6ـ من الذين اعتمدوا التأويل في القرآن الباطنيّون، وتمثّلت مشكلتهم

بأنّهم إلى المنهج الذوقيّ أقرب منهم إلى المنهج العلميّ المبرهن، إضافة إلى ذلك فإنّهم كانوا يتركون الحجّة الظاهريّة للنصّ بغير استناد إلى أيّ مبرّر.

7- من التيّارات الفكريّة التي كانت تتبنّى التأويل في التعاطي مع القرآن نظريّة بعض المتصوّفة، فهم يرون أنّ لنصّ القرآن معانيَ باطنيّة تختفي وراء المعاني اللفظيّة، وهذا المعنى لا يمكن أن يحصّل بالبحث العلميّ واللغويّ، ولكن من خلال الإلهام، ومن هنا فإنّ لكلّ آية معانيَ متفاوتةً بحسب تنوّع الإلهام. وكان الخطأ الكبير الذي ارتكبته هذه المدرسة هو التفلّت من الضوابط، كما إنّ حصر لغة القرآن بلغة الباطن وإهمال لغة الظاهر هو أيضًا أمر يفتقر إلى دليل.

8- سعت بعض النظريّات الحديثة إلى تفسير المفاهيم القرآنيّة الغيبيّة تفسيرًا ينسجم مع معطيات المنهج الوضعيّ، فسعت بعض هذه النظريّات إلى تقديم الوحي النبويّ على أنّه أمر طبيعيّ أرضيّ، لا حقيقة إلهيّة سماويّة. وتظهر هذه النظريّة من خلال لغة علم النفس الحديث والعلوم الاجتماعيّة، وترى أنّ المعرفة الناشئة عن الوحي هي نتيجة للشخصيّة الباطنيّة أو النبوغ الشخصيّ والاجتماعيّ، وتارة أخرى تؤوّلها بالمكاشفات والتجارب الباطنيّة التي ظهرت في شخص النبيّ ضمن ظروفه الاجتماعيّة، واستمرار هذه التجارب أمر ممكن الحصول عند سائر الناس، وتارة ثالثة تسعى باسم العقلانيّة والعلوم الحديثة ومنهج النقد التاريخيّ ومحاربة الأساطير وشعارات أخرى إلى أن تجعل الوحي من صناعة الإنسان، ومنتجات الأرض التاريخيّة. والمشكلة الأساس التي منيت بها هذه النظريّة هي اعتماد المنهج التجريبيّ في المعرفة والمنهج الطبيعيّ الماديّ في النظر إلى حقائق العالم. ومن هنا فإنّ الوحي والمفاهيم الدينيّة الغيبيّة التي تنشأ عن السنن الإلهيّة في هداية الإنسان تؤطّر ضمن إطار العلوم التجريبيّة، وتمسي المفاهيم الدينيّة خاوية من معانيها الأصليّة.

9ـ وكذلك تبنّى بعض المثقّفين من المسلمين النظريّة التي ترتكز إلى الهرمنيوطيقا الفلسفيّة في هذا العصر، وهي ترى أنّ معنى النصّ هو في تحوّل مستمرّ، وقابل للتأويل إلى غير نهاية، وتؤكّد على أنّ اللغة حمّالة للوجوه وقابلة للتأويل اللامتناهي للنصّ، وللتطوّر وحاملة للعديد من الأبعاد. ويرى أتباع هذه النظريّة أنّه لا نهاية لتفسيرات أيّ نصّ من نصوص القرآن، وذلك من خلال تأكيدهم على دور المفسّر وتأثير أفكاره المسبقة على التفسير.

10ـ وفي نقدنا للنظريّة المتقدّمة لا بدّ من الإشارة إلى أنّ ضرورة الارتباط اللغويّ في المجتمع هي ضرورة التفاهم ونقل أغراض المتكلّم، ومن هنا فإنّ كلّ نصّ يحتوي على مراد صاحبه ليوصله إلى المخاطب، وبناء على ذلك فإنّ وجود المعنى الواقعيّ للنصّ وبغضّ النظر عن ذهن أيّ قارئ هو قانون عقلائي. وقد كان المفكّرون المسلمون أيضًا دائمًا يرتكزون إلى هذا القانون في تعاطيهم مع القرآن الكريم كمصدر للمعارف والتعاليم الإسلاميّة، وأنّ آياته تدلّ على معنى معيّن. وقد رأى هؤلاء أنّ خلاصة هذا المعنى هي القصد الإلهيّ الذي تجلّى في النصّ القرآني. والهرمنيوطيقيا الفلسفيّة بإعراضها عن القواعد العقلائيّة للتعامل مع النصوص، وبقبولها للقراءات اللامتناهية لكلّ منها فقد انتهت إلى القول بالنسبيّة.

11ـ وفي مقابل النظريّتين الظاهريّة المحضة والباطنيّة المحضة ثمّة نظريّة أخرى، وهي في الوقت نفسه الذي تذعن فيه بالظاهر وكون اللغة متّجهة من الباطن إلى الظاهر تقول باللغة القابلة للتأويل والمتعدّدة الوجوه، وترى هذه النظريّة أنّ لغة آيات القرآن علاوة على تميّزها بامتلاكها للظاهر والباطن فإنّها تتمتّع بتصميم هندسي متعدّد الأضلاع.

12ـ إنّ ترتيب موضوعات القرآن لم يكن على النحو المألوف في العلوم من التصنيف الموضوعيّ وترتيب المقدّمات العلميّة، والسور بل

الآيات هي ذات أبعاد مختلفة تمّ بيانها بأسلوب خاصّ. ولذا لا يمكن أن تحدّ آيات القرآن في بعد واحد ومعنى معيّن يسدّ الطريق أمام الاحتمالات الأخرى. ومن هنا يلاحظ أنّ لكلّ آية جوانب متعدّدة عقدية، أخلاقيّة، اجتماعيّة، فرديّة، تاريخيّة وسياسيّة وإلى ما هنالك. وقد عبّر في روايات أهل البيت عن هذه الخصوصّيّة بـ «الوجوه»، وهذه الروايات تبيّن أنّ أقسام كلّ آية في الوقت الذي تمتلك فيه معنى مستقلًّا بنفسها، تفيد معنى جديدًا إذا نسبت إلى القسم الآخر. ولذلك فإنّ كلّ آية تحمل قابليّةً بيان معان مختلفة، وحاصل هذين الأمرين أنّ القرآن الكريم متعدّد الأبعاد والوجوه.

13- ومن ناحية أخرى، وبالنظر إلى المراتب المختلفة للمعارف الإلهيّة من جهة، وإلى تفاوت إدراك الناس من جهة أخرى، فإنّ الله تعالى جعل بنية النصّ القرآنيّ بنحو يستفيد منه هدايته كافّة المخاطبين، وكذلك يبقى الطريق مفتوحًا لاستفادة أولي الألباب استفادات أعمق. هذا النوع من البناء هو ما يمثّل المراتب المعنويّة للقرآن والتي يعبّر عنها تارة بالبطون والظواهر، وتارة بأسماء أخرى. ومن هنا فإنّ لكافّة الآيات -علاوة على بعد معناها الظاهريّ- معانيَ أخرى عميقة هي الباطن.

14- يمكن أن نلاحظ أدلّة المراتب المعنويّة للقرآن في ما يأتي:

أولًا: القرآن نصّ محدود غير أنّه كما يصرّح خالد لكافة الأزمان، ومن الواضح أنّ كافّة المعاني ليست موجودة في ظاهره، فهي مدرجة إذن في بواطنه، تدرك عند توفّر الظروف المناسبة. وقد عبّر عن هذه المزية في بعض الروايات بالطراوة والجدّة والجريان المستمرّ.

وثانيًا: أشير في تعبيرات القرآن الكريم إلى أنّ القرآن حقيقة ذات مراتب، وكذلك ورد في بعض روايات أهل البيت أنّ للقرآن مراتب مختلفة. وفي النتيجة فقد طرح موضوع الظهر والبطن في روايات أهل البيت كخصوصيّة من خصوصيّات القرآن، وحاصل ما سبق أنّ لغة القرآن ومعناه

لا يمكن أن تحدّ في مرتبة واحدة؛ بل هو ذو مراتب طوليّة متعدّدة، وذو لغة ظاهريّة باطنيّة.

اختبر معلوماتك

1ـ اشرح مفهومي أحاديّة البعد وتعدّده في لغة القرآن الكريم.

2ـ تحدّث عن النظريّة الظاهريّة حول لغة القرآن، وعن أهمّ مميّزاتها.

3ـ ما هو الإشكال الأساس الذي يواجه نظريّة البعد الواحد؟

4ـ اعرض وناقش النظريّة الباطنيّة التأويليّة في لغة القرآن.

5ـ ما هي نظريّة التأويل الصوفيّة حول لغة القرآن؟

6ـ حلّل وناقش الاتجاهات العلميّة في تأويل لغة القرآن؟

7ـ اشرح وحلّل نظرية التأويل المرتكزة إلى الهرمنيوطيقيا الفلسفيّة.

8ـ عدّد الأدلّة على تعدّد أبعاد لغة القرآن.

للبحث والتحقيق

1ـ عالج مبادئ تعدّد مراتب المعاني القرآنيّة وأدلّته.

2ـ ادرس قضية المعاني العرضيّة وتعدّد أضلاع معاني القرآن الكريم.

مصادر للبحث والمطالعة

1ـ محمّد أسعدي، **سايه ها ولايه هاى معنايى**، ص68ـ118 (تعدّد وجوه القرآن).

2ـ علي أكبر بابائي، **مدارس التفسير الإسلامي**، بيروت، مركز

الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2010م، ج2، الفصل الثاني: المدرسة الباطنية المحضة وتفسيرها.

3ـ محمّد كاظم شاكر، **روش هاى تأويل قرآن: معنا شناسى وروش شناسى تأويل**، قم، دفتر تبليغات اسلامى، 1376هـ.ش.

4ـ عبد العظيم المطعني، **المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع**، ط2، مكتبة وهبة، 1414هـ.

5ـ محمّد هادي معرفت، **التأويل في مختلف المذاهب والآراء**، طهران، مجمع جهانى تقريب، 1427هـ.

6ـ فتح الله نجار زادگان، **تفسير تطبيقى**، مركز جهانى علوم اسلامى، 1383هـ.ش، وجود سطح ها وساحت ها براى قرآن، ص53.

الفصل الرابع عشر
القرآن بين تاريخيّة النزول ولا تاريخية البقاء (لغة القرآن اللّاتاريخية)

الأهداف

- بيان وتحليل نظرية تاريخيّة القرآن وعدم تاريخيّته.
- التعرّف إلى التاريخيّة وتطبيقها على القرآن.
- التعرّف إلى المميّزات الذاتيّة للقرآن والتي تستدعي خلوده.
- دراسة ونقد النظريّة التاريخيّة حول القرآن.
- بيان العوامل المؤثّرة في الاعتقاد بتاريخيّة مفاهيم القرآن.

المقدّمة

من المسائل المعاصرة المهمّة مسألة التاريخيّة وتبعيّة الأفكار لزمانها. اعتقدت التاريخيّة[1] في القرن التاسع عشر أنّ صدق أيّ قضيّة في علم اجتماع المعرفة يرتبط بالظروف التاريخيّة والقيم المرتبطة بزمانها[2].

(1) Historicism.

(2) علي زادة وآخرون، جامعه شناسى معرفت، ص43؛ ماركس، نقد اقتصاد سياسى، ص2 و3؛ ماركس وانگلس، مانيفست حزب كومونيست، ص78.

فقد ذهب ماركس (1883م) من خلال نظريّته الماديّة التاريخيّة إلى أنّ كلّ فكر إنسانيّ هو نتيجة للعوامل الماديّة والظروف الاجتماعيّة[1].

ورأى ديلتاي (1911م) أنّ التاريخيّة هي لازم لا ينفكّ لكلّ فكر أو رؤية كونيّة إنسانيّة تمتزج بالنسبية[2].

ويعتقد بعض علماء النفس الحديث أنّ ظهور المبادئ العقليّة والتي يصطلح عليها بالبديهيّات التصديقيّة هو معلول لعوامل حياتيّة أو اجتماعيّة. وبناء على هذه النظريّة فإنّ ظهور هذه المبادئ هو مرتبط دائمًا ومتناسب مع المحيط الطبيعيّ أو الاجتماعيّ للإنسان، ومع تغيير هذا المحيط تتغيّر هذه الأصول كذلك، وبعبارة أخرى: فإنّ بين المدركات العقليّة والاحتياجات الحياتيّة والعوامل الحياتيّة أو الاجتماعيّة التي تولّد تلك الاحتياجات علاقة التبعيّة[3].

لا تعرف التاريخيّة -والتي تنشأ هي نفسها من المباني الفلسفيّة والعقليّة للعلوم- أيّ نوع من المعارف الثابتة، وهي تدرس التنظير والإبداع الفكريّ على أساس العناصر المعرفيّة لظروفها وزمانها، وكافّة الأفكار هي مقيّدة ومشروطة، وهي أهمّ ما يواجه الفكر الدينيّ. ومن هنا فقد تلقّيت هذه النظريّة ونتائجها المدهشة التي طبّقتها على المعرفة الدينيّة بالترحيب من قبل بعض المتنوّرين المسلمين، فقد سعى هؤلاء وبالاستفادة منها إلى

---

(1) ماركس، نقد اقتصاد سياسي، ص2 و3؛ ماركس وانگلس، مانيفست حزب كومونيست، ص78.

(2) علي زادة وآخرون، جامعه شناسى معرفت، ص39-136؛ كاپلستن، تاريخ فلسفه، ج7، ص364.

(3) انظر: الطباطبائي ومطهري، اصول فسلسفه وروش رئاليسم، ج2، ص135-138. ومن الجدير بالذكر أنّ هذا الموضوع قد نقله الشهيد مطهري عن كتاب: على اكبر سياسى، علم النفس از نظر ابن سينا وتطبيق آن با روان شناسى جديد، فصل نظريه هاى جديد راجع به عقل ومبادى آن، ولم يتمكن الكاتب من العثور على الكتاب نفسه.

دراسة المعرفة الدينيّة ضمن إطارها، ثمّ عمدوا في خطوة أوسع إلى تطبيقها على النصّ الدينيّ والقرآن الذي هو معرفة إلهيّة فوق قدرة البشر، مقلّلين بذلك من شأن الوحي الإلهيّ ومؤطّرين إيّاه في إطار التجارب البشريّة المتغيّرة.

يفهم نزول الوحي التشريعيّ في النظرة التوحيديّة والرؤية الكونيّة الإلهيّة كوسيلة لهداية البشر إلى ما خلقوا إليه بمقتضى الربوبيّة الإلهيّة. والوحي وفق هذه الرؤية هو فتح لأفق خاصّ من المعرفة أمام الإنسان، نزل بهدف تصحيح وتغيير الرؤى والمواقف من وضعها التي هي عليه إلى الحال الذي ينبغي أن تكون عليه، والانتقال بالناس من أنواع الضلالات وظلمات عالم الطبيعة إلى نور عالم المعنى المطلق. ومصدر الوحي السماويّ هو بارقة من العلم الإلهيّ تتجلّى بمشيئته. والطرف المتلقّي للوحي بلا واسطة هو شخصيّة النبيّ المتكاملة والمنتجبة من الله والتي ولدت في زمان ومكان معيّنين، وعاشت وتربّت في مجتمع خاصّ وفيه تكاملت لتتركه إلى العالم الآخر في النهاية. ومن هنا فإنّ الوحي التشريعيّ من وجهة نظر إثنولوجيّة[1] هو المعرفة الشهوديّة للمصطفين من قبل الله والذين يتلقَّون الفيض من ذات الله، ويشكّلون همزة الوصل بين عالمي الإطلاق والتغيّر ويعملون على هداية أفراد البشر. ومحلّ نزول الوحي هو المجتمع الإنسانيّ بكافّة حقائقه وحاجاته ومستلزماته. والشيء الذي يتجلّى به الوحي ووسيلة انتقال معارفه إلى المجتمع البشريّ هو الكلام واللغة.

والسؤال الذي يطرح الآن هو: إنّ القرآن بما هو حقيقة غيبيّة ومصداق

---

(1) (Ethnology) هو علم الثقافات المقارن، وهو علم يعنى بخصائص وإنجازات الشعوب وأحوالهم الحضارية والثقافية ومعتقداتهم. من أهدافه إعادة صياغة تاريخ الإنسان ومعرفة التغيرات الثقافية الطارئة على سطح الأرض مع تغير الأجيال. يرمز لعلم دراسة الأعراق في أمريكا وبريطانيا بالإناسة (علم الإنسان) الثقافية على الرغم من أن المصطلحين لا يحملان المعنى ذاته. (المترجم)

كامل للوحي الإلهيّ ومشتمل على الحقائق الأبديّة هل يدرس من حيث كونه سماويًّا فقط وبدون أيّ ارتباط له مع الوقائع الخارجيّة لحياة مخاطبيه؟ أم لا بدّ من إعطائه نوعًا من الصبغة الأرضيّة بالنظر إلى جانب نزوله التدريجيّ في الظروف الاجتماعيّة الثقافيّة المحدّدة، وترتبط هويّته الخالدة بظرف نزوله وتتبع تاريخيّته؟ أم أنّ ثمّة احتمالًا ثالثًا يفيد أنّه في الوقت الذي يقبل فيه بنظر القرآن إلى ظروف معاصريه فإنّ حكمة نزوله تنعكس على الحياة الإيمانيّة لكافّة أفراد البشر، وأنّ أركان معارفه وتعاليمه لا تحبس في دائرة حياة مخاطبيه.

وقد سعينا في هذا الفصل إلى دراسة مسألة التاريخيّة وتطبيقها على القرآن الكريم، لننتهي إلى رؤية تتناسب مع المبادئ المعرفيّة والقرآنيّة.

1ـ الاحتمالات المتصوّرة حول هويّة القرآن العصريّة أو اللاعصرية

يوجد ثلاثة احتمالات يمكن أن تتصوّر في تطبيق النظريّة التاريخيّة على البناء اللغويّ أو محتوى ومضامين القرآن الكريم:

الاحتمال الأول: وهو أنّ القرآن حقيقة سماويّة إلهيّة صرفة، لا صلة لها بالظروف الاجتماعيّة لزمانها.

ومن الواضح أنّ هذا الاحتمال لا ينسجم مع نزول القرآن التدريجيّ، والعناصر التي تؤلّف مضامينه. فقد ركّز القرآن خلال مدّة نزوله على حقائق كانت تؤذي جسم مجتمع ذاك الزمان وروحه. وقد كان النبيّ الأكرم (ص) حسب رسالته السماويّة كالطبيب الرفيق الخبير يضع الدواء على أدواء الجهل والخرافة والكفر والشرك والظلم والإجحاف والفساد وأنواع الانحراف الفكريّ والسلوكيّ، التي كانت يعاني منها المجتمع البشريّ

كافة. ومن هنا، وبالالتفات إلى أنّ هذا الاحتمال المذكور لا نجد له قائلًا يعتدّ به، فلا داعي للإطالة في بحثه.

الاحتمال الثاني: هو أنّ القرآن ظاهرة كسائر الظواهر الإنسانيّة، مولود إنسانيّ وناتج عن حاجات المتكلّم الباطنيّة، وتابع للظروف الخارجيّة المتغيّرة.

الاحتمال الثالث: هو أنّ القرآن في الوقت الذي ينظر فيه إلى الحقائق الخارجيّة لعصر النزول، فإنّه في الدرجة الأولى ذو هويّة غيبيّة ومعلول للمشيئة الإلهيّة، لا للمتغيّرات والظروف الخارجيّة لكيّ يكون متغيّرًا بتغيّرها. وينظر إلى القرآن وفق هذه الرؤية على أنّه مظهر للعلم والتقدير الإلهيّ الأزليّ في سنّة الهداية والإرشاد المعنويّ للبشر في عصر الرسالة الخاتمة، وشرط نزوله في المشيئة الإلهيّة هو تحقّق الاستعداد الاجتماعيّ اللازم وتحقّق ظروف عصر الظهور. ونظرًا لأهميّة الاحتمالين الأخيرين فسنعمل على دراستهما.

2ـ نظرية لاتاريخيّة لغة القرآن

وكما هو مسلّم في التاريخ فإنّ عامّة المسلمين كانوا يرون القرآن ـومنذ البدايةـ آخر رسالة سماويّة إلهيّة للناس كافّة، ولم يكن المعتقدون به ليشكّوا في ذلك أبدًا. وقد كانت هذه الرؤية تستند إلى براهين وأدلّة على نبوّة رسول الله (ص) كخاتم للرسل، وعلى المميّزات الخاصّة التي يحملها القرآن وقدرته على استيعاب معان عدّة تساهم في حلّ المشكلات والمصاعب، وتوجيه الحياة الدينيّة لكافّة الناس تحت ظلّ الاجتهاد الممنهج. وبعبارة أخرى: كانت مسألة مناسبة الدين الثابت للتحوّلات الاجتماعيّة محلّ اهتمام هذه النظريّة على أساس مبادئ محدّدة. ويمكن أن نلاحظ هذه المبادئ في جانبين: جانب الخصوصيّات الذاتيّة للقرآن، وجانب الظروف الداخليّة لنزوله.

فللقرآن في حدّ ذاته خصوصيّات ضمنت بقاءه واستمراره بين البشر هي:

1ـ قدرته على استيعاب معان لا حدّ لها تنطبق على مختلف الأزمان.

2ـ الانسجام مع الفطرة والطبيعة المشتركة بين أفراد الإنسان.

3ـ الانسجام مع العقل.

4ـ الشمول والتوازن بين الأبعاد المختلفة للإنسان، الماديّ منها والمعنويّ، الفرديّ والاجتماعيّ.

5ـ قابليّته للانسجام مع المتغيّرات، ومراعاته للظروف المختلفة لحياة الإنسان؛ كقدرة المخاطبين، وموارد العسر والحرج، وحالات الاضطرار، وترتيب المصالح بين المهمّ والأهم، وأمثال ذلك، كلّ ذلك ضمن قواعد ثابتة.

6ـ مراعاته لمشاركة الإنسان الخلّاقة في التعامل المباشر مع نصوص الوحي والمصادر الدينيّة ضمن عمليّة الاجتهاد والتفقّه في الدين لاكتشاف المعارف والتعاليم والدينيّة الجديدة لمتابعة التطوّر الثقافيّ والاجتماعيّ على مرّ الزمان.

7ـ مراعاته للمرجعيّة الدينيّة للأوصياء المعصومين (ع) والتي هي عامل أساس في مرجعيّة تفسير الكتاب وتبيينه. وقيامه بتعليم الناس لمنهجيّة الاستفادة الصحيحة من النصّ الديني والوقاية من الوقوع في الانحراف والاشتباه في الدين وقيمه.

والظروف الخارجيّة لنزول القرآن ـوالتي لها أثر لا ينكر في ضمان استمرار القرآنـ ترجع هي الأخرى إلى الثقافة الاجتماعيّة للناس في قدرتهم على حفظ كتاب الله والاستفادة الاجتهاديّة منه.

وقد تمّ التأكيد على هذه الخصوصيّات التي تبيّن كمال القرآن في مجال رسالته في آيات وروايات عدّة:

فقد أكّد القرآن الكريم على أنّ تعاليمه منسجمة مع الفطرة الإنسانيّة وغير قابلة للتعديل: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾[1].

وتطالعنا في آيات عدّة من هذا الكتاب الدعوة إلى التعقّل والتفكّر والنظر. وربّما كان من النادر أن نجد هذا المقدار من التركيز على الفكر والنظر في سائر الكتب.

كما تمّ بيان شموليّة القرآن في موضعين:

﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ ﴾[2]. وقد اهتمّت الروايات التي وردت في تفسير هذه الآية بأنّ معنى كونه تبيانًا لكلّ شيء هو شموله لمختلف احتياجات الهداية والدين[3].

والمعنى الذي لا شكّ فيه في هذه الآية هو أنّ بيان القرآن هو للأمور المرتبطة بهداية الإنسان والمعارف والتعاليم الدينيّة.

وكذلك فإنّ اتصاف القرآن بأنّه ﴿ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ ﴾[4] هو حاكٍ عن شمول القرآن أيضًا، ولا شكّ في أنّه يغطّي وظائف هداية الوحي أعمّ من الأمور النظريّة والعمليّة. وقد أكّد في الروايات المتعدّدة الواردة عن

---

(1) سورة الروم: الآية 30.

(2) سورة النحل: الآية 89.

(3) انظر: الحويزري، تفسير نور الثقلين، ج3، ص74؛ الكليني، الكافي، ج1، ص60.

(4) سورة يوسف: الآية 111.

أهل البيت (ع) على اشتمال القرآن على كافّة الاحتياجات الدينيّة لكلّ جيل وزمان:

أم أنزل الله دينًا ناقصًا فاستعان بهم على إتمامه؟ أم كانوا شركاء له فلهم أن يقولوا وعليه أن يرضى؟ أم أنزل دينًا تامًّا فقصّر عن تبليغه وأدائه والله سبحانه يقول: ما فرّطنا في الكتاب من شيء وفيه تبيان كلّ شيء[1].

وعلى حدّ تعبير القرآن نفسه فقد وصلت شريعة النبيّ محمّد إلى حدّ الكمال[2]، وعلى أساس معرفة الله تعالى بمصالح البشر، فهي خاتمة الشرائع وناسختها جميعها: ﴿ مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا ﴾[3].

إنّ استناد خاتميّة النبيّ إلى علم الله المطلق يدلّ بوضوح على نفي أيّ نوع من النقصان في شريعته وقابليّتها للانسجام مع الظروف الجديدة، والمنع من أيّ نوع من التعديل في الدين الخاتم.

3ـ تاريخيّة القرآن

طرحت في العصر الحاضر نظريّة جديدة بين المفكّرين الحداثويين المسلمين وخصوصًا بعد ظهور النظريّة التاريخيّة، وبعد دراسات المستشرقين، وبعد طرح النظريّة التأويليّة الجديدة في الغرب وانتشارها (الهرمنيوطيقيا الفلسفيّة)، وتميل هذه النظريّة إلى تاريخيّة معاني القرآن ولغته وتؤكّد عليها. ونوع تعابير هذه النظريّة مختلف، لكنّ زبدة وخلاصة كلمات أصحابها هو إعطاء هويّة أرضيّة وبشريّة للوحي، وإهمال بعده الإلهيّ.

---

(1) نهج البلاغة، الخطبة 18.

(2) سورة المائدة: الآية 4.

(3) سورة الأحزاب: الآية 40.

وفي نظرة شموليّة يمكن أن نقسّم النظريّات الفرعيّة المندرجة تحتها إلى ثلاثة أقسام:

أ۔ القسم الذي يعتقد أنّ القرآن بلفظه ومعناه هو من صنع النبيّ (ص)، وقد طرح القرآن عند بعض أصحابها لا بما هو وحي بل بما هو مجموعة من الاقتباسات من الآراء والعقائد والأديان التي كانت موجودة في ذلك الزمان. ونجد هذه النظريّة عند أكثر المستشرقين وبعض كلمات الحداثويين المسلمين[1].

وفي بعض آخر من تقريرات المفكّرين المسلمين الحداثويين أيضًا، وبنظرة دينيّة داخليّة، وبتأثّر من دراسات فلسفة الدين الغربيّة، وخصوصًا الهرمنيوطيقيا الفلسفيّة (بدون أن يذكر لها اسم صريح عندهم)، أُوِّلَ القرآن والوحي ـ لا بما هو معرفة إلهيّة خاصّة؛ بل بما هو حقيقة بشريّة بتمام معنى الكلمة ـ بأنّه ظهر للنبيّ في نطاق التجربة البشريّة المتناسبة مع شخصيّته وظروفه الاجتماعيّة، مما أدّى إلى ظهور دين إنسانيّ، كما إنّ استمرار هذه التجارب يضاعف هو الآخر في غنى هذا الدين[2]. وفي هذه النظريّة يعدّ القرآن ظاهرة تاريخيّة إنسانيّة، لا سماويّة، ولذا ينبغي أن ينظر إليه على أنّه نصّ تمّ إعداده تدريجيًّا، وهو حاصل تجربة النبيّ، وليس نصًّا معدًّا في زمان مسبق وقد نزل على النبيّ في وقت آخر معيّن[3]، والوحي هو أيضًا إلهامات منبعثة من الشعور الباطنيّ للأنبياء، وأمر مستمرّ لا يتعطّل[4].

---

(1) انظر: من باب المثال: ديورانت، **تاريخ تمدّن**، ج4، الفصل 8، 9؛ لوبون، **تاريخ تمدّن اسلام وعرب**، ص131ـ133؛ مونتغمرى وات، **برخورد آراى مسلمان ومسيحيان: تفاهمات وسوء تفاهمات**، ص19ـ48.

(2) سروش، **بسط تجربه نبوى**، ص13، 16، 21، 24، 27.

(3) سروش، «**زبان قرآن**»، مجلة: فصلنامه فراراه، العدد1، ص10ـ12.

(4) فراستخواه، **دين وجامعه (مجموعه مقالات)**، ج3، المقالة 22.

وتفترض هذه النظريّة أنّ اللغة والثقافة والبنية التاريخيّة الاجتماعيّة مقدّمة على نصّ القرآن، وهي ترى على أساس ذلك أنّ انفصال القرآن عن هذه الثقافة هو أمر محال، وأنّ المشكلة الأساس التي يعاني منها الفكر التقليديّ هي أنّه يقدّم على النصّ مجموعة من المعتقدات المسبقة والتصوّرات حول الله والإنسان: وإذا كان الفكر الدينيّ يجعل قائل النصوص -الله- محور اهتمامه ونقطة انطلاقه، فإنّنا نجعل المتلقي -الإنسان- بكل ما يحيط به من واقع اجتماعي تاريخيّ هو نقطة البدء والمعاد. إنّ معضلة الفكر الدينيّ أنّه يبدأ من تصوّرات عقدية مذهبيّة عن الطبيعة الإلهيّة والطبيعة الإنسانيّة وعلاقة كلّ منهما بالأخرى[1].

ومن هنا فإنّ ما يرتبط بالماضي فهو تاريخيّ[2]، والقرآن هو ناتج الثقافة وهو تاريخيّ، والنظرة الميتافيزيقية إلى الوحي هي نظرة واهمة[3]، وثمّة أمر مشترك بين كافّة هذه نظريّات هذا القسم الرائجة بين المتنوّرين وهو أنّهم لا ينظرون إلى الوحي خارج إطار الإنسان والتاريخ والثقافة الإنسانيّة، وجميعهم يحاولون التأكيد على دور ما للإنسان فيه[4].

ب- القسم الذي يرى أنّ مضمون القرآن هو من الله وألفاظه من النبيّ (ص)، استخدمها حسب حاجة المخاطبين وتبعًا لظروف عصر النزول فكان يأتي بما هو مناسب في بيان وتفصيل حقائق الوحي. وبتقسيم مضامين الدين إلى ذاتيّة وعرضيّة في هذه النظريّة، فإنّ كافّة الموضوعات المطروحة في النصّ الدينيّ هي من العرضيّات، حتّى أنّ مفاهيم الله والمعاد والأخلاق والعبادة في النصّ الدينيّ لا تعتبر مفاهيم مسلّمة لا يمكن إهمالها. وترى هذه النظريّة بشرحها لمصاديق العرضيّات أنّها جميعها قابلة للزوال

---

(1) أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص200.

(2) سروش، «فقه در ترازو»، مجلة: كيان، العدد 46، ص14.

(3) فراستخواه، «حسن حنفي ورويكردهاى انسان گرايانه به قرآن»، مجلة: فراراه، العدد 1، ص21.

(4) المصدر نفسه، ص23.

والإهمال (انتهاء تاريخها) باعتبار أنّ الإسلام هو إسلام بذاتيّاته[1]. وبالطبع لا يعلم في هذه النظريّة ما الذاتيّ في الإسلام! واستنادًا إلى هذه الفكرة فإنّ دائرة الأحكام الاجتماعيّة أو كافّة الأحكام والمقرّرات الدينيّة تعدّ أمورًا تاريخيّة بشريّة مرتبطة بالتاريخ[2].

«وبدراسة الكتاب والسنّة دراسة تاريخيّة يمكن أن نستنتج أنّ النصوص المرتبطة بالسياسة والحقوق في الكتاب والسنّة إنّما تناسب ثقافة عصر النزول وظروفه الاجتماعيّة، فمثلًا أحكام الحدود والقصاص هي للقضاء العادل والأخلاقيّ على ما كان رائجًا عند عرب ذاك الزمان من الأخذ بالثأر، ولا تدلّ على شيء في عصرنا الحاضر»[3].

أو يقال: «إنّ أحكام المرأة غير العادلة في القرآن لا بدّ من أن تفهم ضمن عرف عصر النزول، وعلينا أن نفكّر وفق عصرنا بدلًا من اتّباعها».[4] أو يقال: «إنّ الأحكام الفقهيّة الإسلاميّة تجيز العنف والأساليب المناسبة لعصر النبيّ (ص) أو الأنبياء السابقين كسليمان وموسى (ع) ومن الخطإ الاستمرار بها في زماننا، والقوانين تابعة للناس... فإذا تغيّر الناس لا بدّ من أن تتغيّر هي أيضًا»[5].

ج- القسم الثالث هو النظريّة التي تعترف بكون القرآن من الوحي بلفظه ومعناه، إلا أنّها واستنادًا إلى نزول القرآن بلسان قومه[6] تدرس

(1) سروش، بسط تجربه نبوى، ص29، 35، 36، 57، 59، 62، 66، 68، 71، 78، 79.

(2) سروش، «ذاتى وعرضى دين»، مجلة: كيان، ش 42، ص4.

(3) شبستري، «بستر معنوى وعقلايى علم فقه»، مجلة: كيان، العدد 46، ص5؛ شبستري، «پاسخهاى دينى واقناع عقلى»، روزنامه حيات نو، العدد 11، ص7؛ شبستري، «زنان كتاب وسنت در مورد نا برابريهاى حقوقى زن ومرد»، مجلة: ماهنامه زنان، العدد 57، ص19.

(4) كديور، www.kadivar.com؛ سروش، «رهايى از يقين ويقين از رهايى»، ص2.

(5) سروش، «ديانت، مدارا ومدنيت»، مجلة: كيان، العدد 45، ص20.

(6) سورة إبراهيم: الآية 4.

انعكاس ثقافة العصر في المفردات العربيّة الشائعة في الجاهليّة، وفي التشبيهات والكنايات والمجازات، وكذلك في استعمال مفردات كالكيد والإضلال والانتقام والغضب عند الله، هي من باب رعاية لسان القوم، وكذلك الأعلام التاريخيّة والجغرافيّة هي من باب الاكتفاء بالمعتقدات الذهنيّة عند المخاطبين، وكلّ ذلك ينظر إليه كوسيلة للعبرة والنصيحة بمعزل عن صوابها أو عدم صوابها[1]. وأحيانًا تؤكّد هذه النظريّة ببيانها لاستخدام القرآن لبعض المفردات المعهودة في عصر النزول على أنّ من نتائجها أخذ الغرض والإغماض عن التطبيق الجزئي للآيات على الواقع[2].

4ـ التاريخية تحت مجهر النقد

أيّ النظريّتين المتقدّمتين (اللاتاريخيّة والتاريخيّة) هي التي تحظى بتأييد من الأدلّة والأسس المعرفيّة والمعتقدات الأساسيّة حول القرآن، ومع غضّ النظر عن عوامل نشأة النظريّة الثانية، يبدو أنّ هذه النظريّة بحدّ ذاتها متنافية مع الأسس المعرفيّة والعقدية في ما يتعلّق بالوحي عمومًا، والقرآن على وجه الخصوص. ولبيان ذلك نعرض النقاط الآتية:

4ـ1ـ تاريخيّة الحقيقة أم الطبيعة؟

هل يمكن أن يقال كقاعدة كليّة عامّة: إنّ كلّ ما في التاريخ هو محكوم بالتاريخيّة؟ وكما هو واضح فإنّ هذا الادّعاء هو كبرى كليّة فلسفيّة. ولا شكّ في أنّ هذه القضية الموجبة الكليّة ليست قضيّة بديهيّة، ولذلك فهي بحاجة إلى برهان. وهذه القضيّة بصورتها الحاليّة ليست مفتقرة إلى الدليل فحسب؛ بل هي منقوضة بالعديد من الموارد؛ فمثلًا روح الإنسان هي ظاهرة تاريخيّة ذات حدوث تاريخيّ، ولكنّها ليس لها بعدَ أن تحقّقت

---

(1) قراگزلو، «زبان قرآن»، مجلة: بينات، العدد 4، ص74؛ أطرقتشي، التشبيهات القرآنيّة والبيئة العربيّة، الفصلان 2 و3.

(2) جليلي، «وحى در هم زبانى با بشر وهم لسانى با قوم»، مجلة: كيان، العدد 23، ص37.

فناء تاريخيّ ومـاديّ، وهي ذات آثار أبديّة، ومن هنا ندرك أنّه ليس ثمّة تلازم عقليّ بين الحدوث في زمان معيّن وبين الانحصار في عصر معيّن. فهنا ارتكبت مغالطة حيث عدّ أصل التغيّر وعـدم الثبات ـوالـذي هو خاصّ بالظواهر الماديّة للكون ـ أصلًا عامًّا لكافّة الظواهر بل والحقائق. إنّ المسلّم هو أنّ «الطبيعة» معرض «للقوّة والفعل» والتغيّر والحدوث الدائمين[1]، أمّـا «العلم» والـذي هو حقيقة مجرّدة فهو ليس محكومًا للخصائص العامّة للمادّة[2]، كما إنّ الحقيقة «أي القضيّة الذهنيّة المطابقة للواقع» هي متّصفة «بالدوام» أيضًا، وإن كان موضوعها من الأمور الطبيعيّة للعالـم كقضيّة «المعادن تتمدّد بالحرارة» أو «أرسطو كان تلميذًا لأفلاطون في القرن الرابع قبل الـميـلاد»[3]. يقول المرحوم مرتضى مطهّري في محاضراته تحت عنوان «اسلام ومقتضيات زمان» في نقضه للكلام القائل إنّ مفاهيم القضايا تتغيّر:

ذكرنا في كتاب «اصول فلسفه» أنّ أتباع المنطق الديالكتيكي يرون أنّ «الحقيقة متغيّرة» وبحثنا هناك أمرين: **الأوّل** كون الواقع متغيّرًا أي أنّ الدنيا متغيّرة، **والثاني** أنّ الحقيقة متغيّرة، أي أنّ القضايا المنطقيّة التي هي صحيحة وصادقة متغيّرة. وهذا من الكلام الذي لم نتمكّن نحن إلى الآن من فهمه، كيف يمكن للحقيقة أن تكون متغيّرة؟! أي كيف يمكن لقضيّة صادقة نتفوّه بها أن تتغيّر على مرّ الزمان؟! نحن نرى أنّ الحقائق ما دامت حقائق فهي صادقة دائمًا وإلى الأبد، وإن لـم تكن حقائق فهي دائمًا وإلى الأبد كاذبة. نعم، يمكن للإنسان أن يعدّ شيئًا حقيقة ثمّ يعي بعد ذلك أنّه لم تكن حقيقة...[4].

---

(1) انظر: طباطبائي ومطهري، **اصول فلسفه وروش رئاليسم**، ج4، ص5.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص61.

(3) المصدر نفسه، ص96، 102، 103، 105.

(4) مطهرى، **اسلام ومقتضيات زمان**، ج2، ص42. ملاحظة: أليس من الأدق أن ننقل الكلام نفسه عن أصول الفلسفة.

4ـ2ـ ارتكاز العلم والمعرفة على مبادئ ثابتة

إنّ عدّ الحقائق العلميّة حقائق مؤقّتة (القضايا المطابقة للواقع) أو أبعد من ذلك بناء المبادئ العقليّة للعلوم على حاجات الحياة ومتطلّباتها هو سبب في تزلزل وفقدان القيمة لكافّة القواعد الكليّة، ولاندثار مبادئ العلم والنظريّات العلميّة بما في ذلك هذه النظريّة نفسها. وبعبارة أخرى: فإنّ صحّة وصدق هذه النظريّة ينتج ويستلزم بطلانها وكذبها؛ وذلك أنّ معناها هو أنّا لا يمكننا أن نقول إنّ المبادئ العقليّة تابعة في الواقع للأوضاع المحيطة؛ بل يمكننا أن نقول إنّا نحكم بهذا وفقًا للقواعد التي فرضت على عقولنا. أمّا ما هو نفس الأمر والواقع فلا ندري، ولذلك فنحن مضطرون إلى قبول الحقيقة القائلة إنّ استحكام العلم بل إمكانه لا معنى لهما إلا على ضوء نظريّة العقل والمعقولات اليقينيّة. وبقبولنا لفرضيّة التجريبيّين حول المبادئ العقليّة أو فرضيّة بعض علماء النفس في الربط بين المبادئ العقليّة وحاجات الإنسان فلا بدّ دائمًا أن نطرح العلم جانبًا[1].

4ـ3ـ هل فكر الإنسان محكوم مطلقًا للتاريخ؟

هنا لا بدّ من أن نشير إلى أنّ من المسلّمات أنّ للمحيط تأثيرًا ما على أفكار الإنسان على نحو القابليّة والاقتضاء (لا الجبر والإلـزام)، وكذلك على معارفه المرتبطة بحاجات حياته الاجتماعيّة العابرة (الاعتباريّات الخاصّة)، وكما إنّ من المسلّمات أنّ ثمّة اختلافًا بين العلوم التجريبيّة والحقائق الواقعيّة. وهذه الحقيقة تقول إنّ المحيط وخصوصًا الاجتماعيّ له تأثير كبير على فكر الإنسان وأخلاقه ومنهجه، غير أنّ ذلك لا يمكن أن يقودنا إلى أنّ كامل هويّة الإنسان وأفكاره هي معلولة لحاجات حياته، وأن نعتقد بالجبر الماديّ والاجتماعيّ والتاريخيّ. والماديّة التاريخيّة أو عدّ

---

(1) انظر: الطباطبائي ومطهري، اصول فلسفه وروش رئاليسم، ج2، ص140ـ141.

القوى الماديّة هي المحرّكة للتاريخ وعدّ سائر شؤون حياة البشر بناء فوقيًا، هي من أهمّ مبادئ المدرسة الماديّة. يقول أحد المفكّرين الماديّين:

إنّ أفكار وحتّى مشاعر البشر هي الأخرى وليدة المجتمع والظروف الماديّة للحياة[1].

لكنّ من الواضح أنّ من غير الممكن أن نعدّ هويّة الإنسان تابعة للمحيط وللتاريخ بشكل مطلق، بحيث تتغيّر بتغيّر الزمان[2]. إنّ العلوم الوضعيّة التي كانت من أجل تأمين الحاجات العابرة في الحياة الاجتماعيّة للإنسان والتي تتغيّر بتغيّر الحاجات، لا يمكن أن تقودنا إلى الاعتقاد بأنّ الاعتباريّات والمعارف العمليّة العامّة والثابتة كالوجوب، والحسن والقبح واتباع العلم وأمثال ذلك من الأمور اللازمة لحقيقة النوع والبنية الطبيعيّة للإنسان بما هو إنسان، لا يمكن أن تقودنا إلى الاعتقاد بأنّها خاضعة للتغيّر والتبدّل[3]، كما لا يمكن أن نغفل عن أنّ النظريّات التجريبيّة سواء في مجال الطبيعة أو في مجال العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة هي ذات قيمة نسبيّة تبعًا لأدواتها ومنهج هذا المجال العلميّ. ومن هنا يمكن القول إنّ فكر الإنسان ولغته في مجال النظريّات المرتكزة إلى التجارب هما عصريّان وتاريخيّان، لكن ذلك لا يعني أنّ الحقائق الثابتة (المعلومات المطابقة للواقع)، مبادئ العلوم الثابتة، المعارف الاعتباريّة اللازمة لطبع الإنسان بما هو إنسان، هي أمور مؤقّتة وأنّه ليس عند الإنسان وبين أفكاره أيّ فكرة ذات قيمة دائمة، وإن كانت تلك الفكرة معتمدة على المقدّمات البرهانيّة الصحيحة، وهنا نقول مع الشاعر مولانا:

---

(1) ژرژ پوليت سر، اصول مقدماتى فلسفه، ص195ـ198.

(2) مطهرى، اسلام ومقتضيات زمان، ج1، ص15.

(3) الطباطبائي ومطهري، اصول فلسفه وروش رئاليسم، ج2، ص186ـ189.

فضل آن فضل است عدل آن عدل هم گرچه مستبدل شد اين قرن وامم

قرنها بر قرنها رفت اى همام وين معانى بر قرار وبر دوام[1].

يقول: الفضل هو الفضل والعدل هو العدل كذلك وإن تبدّلت القرون والأمم

تمضي القرون قرنًا بعد قرن أيها الهمام وهذه المعاني باقية على الدوام.

ومن هنا، فإنّ تعميم قاعدة التاريخيّة على كافّة معتقدات البشر كموجبة كليّة هو أمر لا دليل عليه وليس إلا مغالطة، ومع غضّ النظر عن أنّ هذه القضيّة إذا كانت عامّة مطلقة فإنّها ستشمل نفسها، ولو كانت غير مطلقة فإنّها لن تثبت المطلوب.

4-4- خروج كلام الله تعالى عن موضوع تأثيرات الزمان

من الحقائق التاريخيّة المتواترة أنّ القرآن الكريم هو كلام الله تعالى لا كلام الإنسان، ولو سلّمنا بتاريخيّة الفكر واللغة الإنسانيين، وأذعنّا بسبب ضيق القدرات الإنسانيّة بأنّ معلوماته وكلماته ومكتوباته هي بنت عصورها وثقافاتها المعاصرة لها، فهل يمكن أن نطبّق هذه القاعدة على كلام الله تعالى؟! أم أنّ كلام الله خارج عن موضوع هذه القاعدة من الأساس؟!

والجواب عن ذلك من الوضوح بمكان؛ لأنّ دائرة هذه الدعوى هي كلام الإنسان، ومن هنا فإنّا لو كنّا نتعامل مع نصّ هو -كما يفترض فيه- نصّ إلهيّ مبرّأ عن النقائص الإنسانيّة، فإنّه بمحض أنّه تمّ بيانه في زمان معيّن لا يمكن أن نجعله محكومًا لقانون التاريخيّة؛ وذلك لأنّه ليس لدينا

---

(1) مولوي، مثنوى معنوى، الكتاب 6، الأبيات 3176-3177.

من دليل على تعميم قانون موضوعه الكلام البشريّ إلى غير موضوعه. وبعبارة أخرى: فإنّ كلام الله تعالى الناشئ عن علمه المطلق هو خارج تخصّصًا عن موضوع التاريخيّة.

4ـ5ـ القرآن نصّ إلهيّ لا بشريّ

يستفاد من كثير من الآيات القرآنيّة أنّ القرآن بلفظه ومعناه وحيٌ إلهيّ، وأنّ النبيّ الأكرم (ص) مع غضّ النظر عن تلقّيه للوحي لم يكن له أيّ دور في تأليفه وتركيبه، فمثلًا ذكر صريحًا في آيتين من القرآن أنّ عربيّته وتفصيله هما من الله تعالى، قال تعالى:

﴿ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۝٣ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ ﴾[1]؛

﴿ تَنزِيلٌ مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ۝٢ كِتَابٌ فُصِّلَتْ ءَايَاتُهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾[2]؛

﴿ الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ ءَايَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴾[3].

وحتّى الآية التي توهم النزول المعنويّ للقرآن: ﴿ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴾[4]، يقول العلامة الطباطبائي حولها: الضمير في «نزل به» للقرآن بما أنه كلام مؤلّف من ألفاظ لها معانيها الحقّة؛ فإن ألفاظ القرآن نازلة من عنده تعالى كما إنّ معانيها نازلة من عنده على ما هو ظاهر قوله: ﴿ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ

---

(1) سورة الزخرف: الآيتان 3 و4.

(2) سورة فصّلت: الآيتان 2 و3.

(3) سورة هود: الآية 1.

(4) سورة الشعراء: الآية 193.

﴿فَٱتَّبِعۡ قُرۡءَانَهُۥ﴾[1]، وقوله: ﴿تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ نَتۡلُوهَا عَلَيۡكَ بِٱلۡحَقِّ﴾[2] إلى غير ذلك. فلا يعبأ بقول من قال: إنّ الذي نزل به الروح الأمين إنما هو معاني القرآن الكريم[3].

ومن جهة أخرى، فإنّ إعجاز القرآن وهو منشأ أفضليّته الذاتية لا يختصّ بجانب المعنى؛ بل إنّ المعارف والمعاني التي تحمل الهداية قد صيغت في نظام تركيبيّ خاصّ ناشئ عن العلم الإلهيّ هي سبب الفضيلة الذاتيّة له، وسبب لتمايزه عن أيّ كلام حتّى كلمات النبيّ محمّد (ص)، وهذا ما جعله يتحدّى كلّ ما سواه[4]:

﴿أَمۡ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُۥۚ بَل لَّا يُؤۡمِنُونَ ﴿٣٣﴾ فَلۡيَأۡتُواْ بِحَدِيثٖ مِّثۡلِهِۦٓ إِن كَانُواْ صَٰدِقِينَ﴾[5].

4ـ6ـ هل يمكن فهم التاريخ بدون فلسفة التاريخ؟

من الواضح أنّ القرآن قد نزل على النبيّ محمّد (ص) في برهة معيّنة من تاريخ حياة الإنسان، غير أنّ السؤال الذي يطرح ههنا هو: ما نظرتنا التحليليّة إلى القرآن؟ هل إنّ بعثة النبيّ الأكرم في حقبة تاريخيّة محدّدة وفي مجتمع معيّن ونزول القرآن على شخصه بالذات وكونه قد نزل باللغة العربيّة هي أمور اتفاقيّة تدرس على ضوء الحسابات البشريّة؟ أم أنّ ذلك حقيقة قدّرها الله تعالى بعلمه السابق؟ بالطبع فإنّ الرؤية الكونيّة التجريبيّة

---

(1) سورة القيامة: الآية 18.

(2) سورة آل عمران: الآية 108؛ سورة الجاثية: الآية 6.

(3) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج15، ص317.

(4) انظر: سعيدي روشن، **تحليل وحى از ديدگاه اسلام ومسيحيّت**، ص73 و98؛ كذلك انظر: سعيدى روشن، **معجزه شناسى**، ص115ـ123؛ الزرقاني، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، ج1، ص44.

(5) سورة الطور: الآيتان 33 و34.

ترى أنّ من الطبيعيّ أن تكون فصول تاريخ البشر منفصلًا بعضها عن الآخر وبغير تدبير من حكيم، ولا تعتقد أنّ لتاريخ الإنسان فلسفة تاريخ. أما الرؤية الكونيّة الإلهيّة فماذا ترى؟ هل يمكن أن تكون قد قبلت الرؤية الكونيّة التوحيديّة وفي الوقت نفسه ترى أنّ أحداث حياة البشر التي هي حياة اجتماعيّة بالضرورة هي بدون فلسفة؟ من بديهيّات معارف القرآن أنّ سلسلة النبوّات والهداية السماويّة هي سنّة إلهيّة وفلسفة لتاريخ البشر. ومن وجهة نظر القرآن لا توجد أيّ حقبة في تاريخ البشر خارج نطاق التخطيط والتدبير، ففي كلّ مرحلة من مراحل هذا التاريخ كانت تجري الهداية والربوبيّة التشريعيّة لله على الإنسان بما يناسب واقعه وحاجاته ومستوى مدركاته. وفي هذا السياق وانسجامًا مع السنّة الإلهيّة الحاكمة بـ: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ﴾[1]، نزل القرآن بعد مضيّ القرون وتحقّق الاستعداد اللازم لظهور الشريعة الخاتمة. ووفق هذه الرؤية فإنّ القرآن بكافّة أجزائه وبواطنه قد نزل في الوقت المناسب وبعلم مسبق وفعل إلهيّ حكيم ومقدّر، ولم يكن شيء من ذلك على وجه الصدفة والاتفاق. ومن هنا، فإنّ أسباب النزول والأحداث والتساؤلات والوقائع التي كانت في عصر النزول لا تعدّ علّة تامّة لنزول القرآن، بحيث ينتفي وينقضي دور القرآن بزوالها.

إنّ الغاية الأساس من الوحي السماويّ هو الهداية والتغيير والتصحيح لثقافة الإنسان، والتخلّص من القيود والخروج من الظلمات والجهالات التي لا تعدّ ولا تحصى في الفكر والسلوك، كلّ ذلك بالنور الإلهيّ، فكيف يمكن إذن أن يعدّ متأثّرًا بثقافة البشر؟! ألا يستلزم حصر القرآن في أفق ثقافة عصره لغويّة ما طرحه؟!

والعجيب هو أنّ بعضًا وبغير استناد إلى أيّ نوع من الأدلّة جعل

(1) سورة الحجر: الآية 21.

الآية ﴿بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾[1] بمعنى الاتفاق والتماشي في الثقافة واللغة مع عصره. اللسان هو اللغة، وتجمع كتب التفسير القديمة للفريقين على هذا المعنى[2]؛ وعليه فلا معنى لأن نفسّرها بمعنى الآداب والعادات والثقافة الشائعة بين قومه. إنّ ربط القرآن بمتطلّبات الجاهليين وأوهامهم وسلوكهم الخاطئ استنادًا إلى بعض الأمثلة، إضافة إلى التعارض مع حكمة الوحي القرآنيّ، هو عمل يهدف إلى تجزئة القرآن وتفريقه: ﴿ٱلَّذِينَ جَعَلُواْ ٱلْقُرْءَانَ عِضِينَ﴾[3]. إنّ سدّ طرق الباطل وتميّز القرآن بأنه حقّ، هما مانعان من عدّ القرآن موازيًا وراضيًا بمعتقدات الجاهليين[4]. ولو غضضنا النظر عن المخالفات التي لا تعدّ ولا تحصى من قبل مشركي عصر النبوّة مع القرآن، فإنّ كلّ ذلك كان بسبب تشكيكه بمرتكزاتهم الفكرية. ولا يخفى على الخبير بالتاريخ والعارف بالآيات التي تتناول حوارات المشركين مع النبيّ أنّ أقوياء الجزيرة العربيّة بعد أن أدركوا أنّ كافّة مساعيهم في الحدّ من هذا الفكر الجديد قد باءت بالفشل، اقترحوا اشتراك النبيّ في معتقداتهم وآدابهم وعاداتهم في مقابل قبولهم بعض معتقداته، فجاءهم الجواب القرآني الصريح القاطع: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ۝١ لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ۝٢ ... لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ﴾[5].

﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُنَا بَيِّنَٰتٍ ۙ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا ٱئْتِ بِقُرْءَانٍ غَيْرِ هَٰذَآ أَوْ بَدِّلْهُ ۚ قُلْ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآئِ نَفْسِىٓ ۖ إِنْ

(1) سورة إبراهيم: الآية 4.

(2) انظر: الطبري، جامع البيان، ج13، ص121؛ الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ج6، ص273؛ الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج6، ص666؛ الزمخشري، الكشّاف، ج3، ص538؛ الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج19، ص71.

(3) سورة الحجر: الآية 91.

(4) انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج2، ص412؛ ج5، ص20؛ ج19، ص271.

(5) سورة الكافرون: الآيات 1_6.

أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ ۖ إِنِّىٓ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّى عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿١٥﴾ قُل لَّوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا تَلَوْتُهُۥ عَلَيْكُمْ وَلَآ أَدْرَىٰكُم بِهِۦ ۖ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِۦٓ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾[1].

يصرّح القرآن بأنّ كلًّا من طريقي التوحيد والشرك والهداية والضلال والحقّ والباطل والإيمان والكفر هما طريقان لكلّ منهما خصوصيّاته المعرفيّة العمليّة. فكيف يمكن مع ذلك أن يقال إنّ القرآن متأثّر بثقافة عصره، أو أنّه يحاكي ويماشي في بيانه ثقافة العرب ومعتقداتهم.

4ـ7ـ خلود القرآن وعدم محدوديّة مخاطبيه

في بيان أنّ كلام الله خارج تخصّصًا عن موضوع قانون التاريخيّة، يمكن أن يقال إنّ هذه الدعوى إنّما تصحّ لو لم يكن كلام الله تعالى قد نزل في جوٍّ وثقافة وظروف خاصّة. أمّا لو كان من المسلّم أنّ الله تعالى قد راعى أيضًا الظروف والأجواء الفكريّة والقدرات الذهنيّة، فلا بدّ من الأخذ بالاعتبار ما تقتضيه الظروف الخاصّة بزمانه.

لدراسة هذه المسألة لا بدّ من ملاحظة أمرين معًا، ولا يمكن إغفال أيّ منهما، وهما أنّ من الحقائق أنّ القرآن ناظر وآخذ بالاعتبار مجتمع عصر النزول، وأمّا الحقيقة الأخرى فهي أنّه لا يعدّ مخاطبيه خصوص من كان في عصر النبيّ صلوات الله وسلامه عليه وآله؛ بل يرى أنّ دعوته دعوة عالميّة، ومخاطبه هو الناس كافّة؛ ومن هنا فلا بدّ من البحث عن الجواب في هاتين الحقيقتين معًا وأنّه رغم نزوله في جماعة خاصّة من المخاطبين، يرى أنّه جامع لحاجات الإنسان في الهداية: ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴾[2]. كما يرى القرآن أنّ

(1) سورة يونس: الآيتان 15 و16.

(2) سورة النحل: الآية 89.

رسالته عالميّة فيقول: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا ﴾[1]، ﴿ تَبَارَكَ ٱلَّذِي نَزَّلَ ٱلۡفُرۡقَانَ عَلَىٰ عَبۡدِهِۦ لِيَكُونَ لِلۡعَٰلَمِينَ نَذِيرًا ﴾[2].

وكذلك هو في آيات التحدّي يدعو كافّة أفراد الجنّ والإنس:

﴿ قُل لَّئِنِ ٱجۡتَمَعَتِ ٱلۡإِنسُ وَٱلۡجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأۡتُواْ بِمِثۡلِ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ لَا يَأۡتُونَ بِمِثۡلِهِۦ وَلَوۡ كَانَ بَعۡضُهُمۡ لِبَعۡضٖ ظَهِيرٗا ﴾[3]، وكذلك يقول القرآن صريحًا: ﴿ وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٞ ۝٤١ لَّا يَأۡتِيهِ ٱلۡبَٰطِلُ مِنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَلَا مِنۡ خَلۡفِهِۦۖ تَنزِيلٞ مِّنۡ حَكِيمٍ حَمِيدٖ ﴾[4].

وفي النهاية يرى القرآن أنّ رسالة النبيّ محمّد (ص) خاتمة لكافّة التشريعات السماويّة والنبوّات والوحي قائلًا: ﴿ مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٖ مِّن رِّجَالِكُمۡ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَۗ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٗا ﴾[5].

ومن هنا وبالالتفات إلى التصريحات السابقة لا يمكن أن يستنتج ـوبالاستناد إلى بضعة نماذج ولأنّه من نوع الكلامـ أنّ حقيقة القرآن الخالدة محكومة للتاريخيّة، ويدعى هذا النوع من القضايا حسب اصطلاح علم أصول الفقه القضايا الحقيقيّة والتي يصدق الحكم فيها على العنوان الكلّي لا الأفراد الخارجيّة، خلافًا للقضايا الخارجيّة. فإن قيل: «إنّ كافّة الحاضرين متعلّمون» فإنّ الحكم مختصّ بالأفراد الحاضرين دون سواهم. أما لو قيل: «كلّ حديد يتمدّد بالحرارة»، فإنّ هذه القضيّة رغم كونها تجريبيّة، إلا أنّها عامّة وشاملة لكافّة أفراد الحديد الحاضرة والمستقبلة.

---

(1) سورة سبأ: الآية 28.

(2) سورة الفرقان: الآية 1.

(3) سورة الإسراء: الآية 88.

(4) سورة فصّلت: الآيتان 41ـ42.

(5) سورة الأحزاب: الآية 40.

إنّ التعاليم والقوانين الإسلاميّة مثل: الصلاة واجبة، الخمر حرام، لحم الغنم حلال وأمثال هذه القضايا هي من القضايا الحقيقيّة، وعلى حدّ تعبير الأستاذ الشهيد مطهّري، فإنّ وضع القوانين الإسلاميّة على أساس هذا النوع من القضايا يحقّق شمولها كما يؤمّن قابليّتها للانسجام والتأقلم مع الموارد الأهم فالأهم[1].

وبعبارة أخرى: فإنّ تفاعل ثبات المعارف والتعاليم القرآنيّة في انطباقها على الحياة المتغيّرة يمكن أن يدرس من هذه الناحية: فمن جهة لا معنى لقابليّة التطوّر المطلق؛ لأنّ حياة الإنسان كما تمتلك جوانب متغيّرة حسب اختلاف المناهج والأدوات، كذلك تمتلك جوانب كليّة وأطرًا ثابتة بمقتضى طبيعتها الفطريّة، وعلى أساس هذه الجوانب العامّة يمكن تفسير إنسانيّة الإنسان.

ومن جهة أخرى فإنّ مضمون القرآن ـ والذي هو من نوع الحقائق ـ ينطوي على حديث عن أبعاد حركة الإنسان المعنويّة، سواء الثابت من تلك الأبعاد أو المتغيّر، وهي تنطبق على متغيّرات الحياة لانتسابها إلى العلم الإلهيّ: ﴿فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلۡمِ ٱللَّهِ﴾[2] [3].

5ـ العوامل المؤثّرة في الاعتقاد بتاريخيّة مفاهيم القرآن

إنّ الالتفات إلى ظروف وعوامل وعلل النظرة التاريخيّة إلى القرآن يكتسب أهميّته الخاصّة لكشفه عن أنّ هذه النظريّة قبل ارتكازها إلى أدلّة وافية ترتكز إلى علل وأسباب خاصّة، يساعد التأمّل فيها على تحقيق دراسة منصفة لهذه النظريّة:

---

(1) مطهري، اسلام ومقتضيات زمان، ج2، ص16.

(2) سورة هود: الآية 14.

(3) مطهري، اسلام ومقتضيات زمان، ج2، ص112.

5-1- الهرمنيوطيقيا الفلسفيّة

وكما هو معلوم عند أهل الاطّلاع على هذه الأبحاث، فإنّ تاريخيّة التفاسير والنصوص هي من أهمّ مبادئ الهرمنيوطيقيا الفلسفيّة في عصرنا الراهن. ودراسة مؤلّفات المستغربين هي خير شاهد على تعلّقهم الشديد بهذا المنهج التأويليّ.

5-2- المنهج المعرفيّ التجريبي والرؤية الكونيّة الماديّة

إنّ المنهج الـذي يقدّم الثقافة والبناء التاريخيّ الاجتماعي على نصوص الوحي وكلام الله، يستند في محاكماته -من حيث يدري أو لا يدري- إلى المنهج التجريبيّ، ويعمّم آثار ونتائج هذا المنهج المعرفيّ على كافّة أصعدة ومجالات البحث بما في ذلك الوحي وكلام الله اللذين هما حقيقتان غيبيّتان ميتافيزيقيّتان.

كانت الرؤية الكونيّة قبل المنهج التجريبيّ ترى أنّ من الممكن أن يأتي نصّ من عالم الغيب وما وراء الطبيعة إلى هذا العالم... وحسب الرؤية الدينيّة التقليديّة فإنّ وقوع كافّة المعجزات بما فيها نزول الوحي يستند إلى هذا التصوّر والرؤية الكونيّة. أمّا منهج النقد التاريخيّ فهو يستند إلى رؤية كونيّة أخرى، وهي أنّ للعالم نظامًا مغلقًا من العليّة والمعلوليّة، ولا يمكن أن يتحقّق أيّ تدخّل من ذاك العالم بهذا العالم. وما هو خارج عن هذا العالم هو في نظر بعضهم مسكوت عنه، وفي نظر آخرين أمر مرفوض. ووفق هذه الرؤية الكونيّة ثمّة نوع من التساوي والانسجام والتفاعل والتشابه بين ظواهر العالم، وما لا يمكن أن يقع الآن فهو لم يكن يقع في الماضي، وإن كان ما يقال إنّه وقع في الماضي حقًّا، فلا بدّ من أن يكون من نوع الأحداث التي تقع الآن، وإن كان الماضون يرونها متميّزة ومن نوع آخر. لا بدّ من أن

توزَن كافّة أحداث العالم بموازين العقلانيّة وإمكانيّة الوقوع، لا أنّ نردّها إلى ما وراء هذا العالم[1].

وكما هو بيّن يؤكّد هذا الكلام على أمرين: الأول: نوع من الرؤية الكونيّة الجديدة، والآخر: منهج النقد التاريخيّ والعقلانيّة الجديدة، وكلاهما يرتكز إلى منهج قابليّة التجربة لا غير.

5-3- الإيديولوجيا الليبرالية

إنّ قبول الإيديولوجيّة والثقافة الليبراليتّين -واللتين تقتضيان حسب هويّتيهما أن تُدرس كافّة المفاهيم والقيم الاجتماعيّة على أساس منطق النسبيّة والميول الإنسانيّة- من الطبيعيّ أن لا يجتمع مع قبول القيم المطلقة والمقرّرات الدينيّة العامّة التي هي سبب في إيجاد بعض الحدود والقيود. ومن هنا فإنّ نسبيّة معظم القيم هي بيت القصيد عند القابلين بتاريخيّة التعاليم والمبادئ الاجتماعيّة للقرآن.

5-4- محوريّة الإنسان

من العوامل المهمّة في هذه النظريّة احتلال محوريّة الإنسان مكان محوريّة الله. إنّ النظريّة التي ترى -استنادًا إلى زعم فوير باخ- أنّ الاعتقاد بإله محدّد هو سبب لغفلة الإنسان عن ذاته، فإنّها شاءت أم أبت ستعتقد أنّ الوحي هو نتيجة لتجربة الإنسان المتأثّرة بعصره وثقافته المتداولة، لا إلى أيّ شيء آخر[2].

---

(1) شبستري، «نقدى بر قرائت رسمى از دين»، مجلة: نقد ونظر، العدد 2، ص131.

(2) فراستخواه، «حسن حنفى ورويكردهاى انسان گرايانه به قرآن»، مجلة: فراراه، العدد 1، ص20، 23، 24؛ أبو زيد، «تأويل حقيقت ونص»، مجلة: كيان، العدد 54، ص8.

النتيجة

انتهينا إلى أنّ القرآن هو آخر وحي سماويّ، نزل في حقبة خاصّة من حقب التاريخ ورافق مقطعًا من مقاطع ثقافة الإنسان، ناظرًا إلى ما تقتضيه متطلّبات الهداية في المجتمع الإنساني. وثمّة عناصر تحقّق استمرار النص القرآني وخلود شريعة النبيّ محمّد (ص) في هداية المجتمع الإنساني وهي: الهويّة الإلهيّة للوحي القرآنيّ والتي هي من نوع الحقائق الثابتة لا المتغيّرة، الحكمة من وجود الوحي المتمثّلة في تغيير الفكر والمسار الإنسانيّ، وخصائص النصّ القرآنيّ التي يمتاز بها. ومن هنا فإنّ القرآن الكريم خارج تخصّصًا عن موضوع النظريّة التاريخيّة، ولا يمكن تطبيقها عليه. والتغييرات التي طرحها في بعض التعاليم العمليّة المرتبطة بالعلاقات الاجتماعيّة الثابتة هي أيضًا لا صلة لها بالنظريّة التاريخيّة.

هذا كلّه لو غضضنا النظر عن المناقشة في الأصول المعرفيّة للتاريخيّة وأركانها، فإنّ الاعتقاد بتاريخيّة الفكر كنظريّة شاملة هو ناشئ قبل أيّ شيء من خطإ معرفيّ ونوع من المغالطة في تعميم قواعد عالم المادّة، وخصائص النظريّات التجريبيّة والاعتباريّات الناشئة من الحاجات المتغيّرة إلى كافّة الحقائق والمبادئ الثابتة لحياة الإنسان.

أضف إلى ذلك، أنّ تصنيف كافّة العناصر الخلّاقة والمجالات الإنسانيّة الثابتة والأصول والمباني الحاكمة على أيّ نوع من أنواع التفكير العلميّ على أساس العوامل المتغيّرة لأساليب الحياة الماديّة، هو تصنيف يفتقر إلى الدليل العلميّ، فضلًا عن نقضه لنفسه.

خلاصة

1ـ أشرنا في هذا الفصل إلى ثلاث فرضيّات في تطبيق النظريّة التاريخيّة على البناء اللغويّ أو مضمون القرآن الكريم ومحتواه: الفرضيّة

الأولى أنّ القرآن هو مجرّد حقيقة سماويّة وإلهيّة لا صلة لها بالظروف الاجتماعيّة لعصر نزولها. والفرضيّة الثانية أنّ القرآن تابع للمتغيّرات الخارجيّة والمستوى الفكريّ الثقافيّ الذي عليه المجتمع في عصر النزول. والفرضيّة الثالثة هي أنّ القرآن في الوقت نفسه الذي ينظر فيه إلى واقع الحياة التي يحياها الناس في عصر النزول، فإنّه ذو حقيقة ميتافيزيقيّة وبمثابة مظهر من مظاهر العلم والتقدير الإلهيّ الأزليّ في سنّة الهداية والإرشاد المعنويّ للبشر في مرحلة ختم النبوّة.

2ـ في بيان نظريّة لاتاريخيّة القرآن أشرنا إلى الخصائص السبع التي يتميّز بها القرآن والتي تثبت ذلك، وهي: القدرة المعنويّة اللامحدودة القادرة على الانطباق على الزمان، الانسجام مع الفطرة، الانسجام مع العقل، الشمول، قابليّة التكيّف، مراعاة الظروف الخاصّة، الاهتمام بالاجتهاد والتفقّه الدينيّ للكشف عن المعارف والتعاليم الدينيّة الجديدة، متابعة التكامل الثقافيّ والاجتماعيّ للعصور، التركيز على المرجعيّة الدينيّة للأوصياء المعصومين (ع) والذي هو عامل أساسيّ في الحيلولة دون الانحراف والفساد في الدين وقيمه.

3ـ ذكرنا في بيان النظريّة التاريخيّة حول القرآن ثلاثة اتجاهات تنتهي إلى تلك النظريّة، وهي:

أـ النظريّة التي ترى أنّ القرآن من تأليف النبيّ بلفظه ومعناه وهو ذو هويّة إنسانيّة.

بـ النظريّة التي ترى أنّ مضمون القرآن من الله، بينما ألفاظه من النبيّ (ص)، وهو يستخدم ما تراه مناسبًا في بيان وتفصيل حقائق الوحي حسب حاجات المخاطبين تبعًا لظروف عصر النزول.

جـ النظريّة التي تستند إلى نزول القرآن بلسان قومه كما صرّح هو

نفسه، فترى أنّ انعكاس ثقافة العصر على القرآن أمر لا يمكن التغاضي عنه، وهي تفتي بأخذ الغرض والإعراض عن التطبيق الحرفي للآيات.

4ـ في مجال نقد نظريّة تاريخيّة القرآن، فقد تمّت دراستها وإثبات بطلانها على ضوء القواعد والأصول، وذلك بالإشارة إلى بعض النقاط الهامّة: كاستناد العلم والمعرفة إلى المبادئ الثابتة، وبعبارة أخرى: إلى البديهيّات الأوليّة، وفي النتيجة تمّ نفي تاريخيّة الحقيقة، وإنكار أنّ الفكر الإنساني محكوم مطلقًا للتاريخيّة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى تمّ إثبات أنّ القرآن نصّ إلهيّ لا بشريّ، وبالتالي ثبت خروج كلام الله عن موضوع تأثير الظروف التاريخيّة عليه، وكذلك تمّ التنبيه في هذا المجال إلى عدم انحصار المخاطبين بالقرآن، وإلى عدم إمكان فهم التاريخ بدون فلسفة التاريخ.

5ـ وختامًا أشير إلى أسس وأصول نظريّة تاريخيّة القرآن كالهرمنيوطيقيا الفلسفيّة والمنهج التجريبيّ، والرؤية الكونيّة الماديّة، والأيديولوجيا الليبراليّة، ومحوريّة الإنسان. وبذلك اتضح أنّ هذه النظريّة قبل أن تكون مستندة إلى أدلّة وافية، إنّما تنشأ من علل وأسباب خاصّة تساهم معرفتها في تقييم منصف وعادل لها.

اختبر معلوماتك

1ـ ما هي الفرضيّات المطروحة في تطبيق النظريّة التاريخيّة على القرآن؟

2ـ ما هي خصائص القرآن التي تثبت لاتاريخيّته؟

3ـ ما هي الطرق التي اعتمدتها النظريّة التاريخيّة في القرآن لإثبات نفسها؟

4ـ هل يمكن القبول بتاريخيّة الحقيقة ولماذا؟

5ـ القرآن هو كلام الله بلفظه ومعناه فما هو دليل ذلك؟

6ـ ما هي العوامل المؤثّرة في نظريّة تاريخيّة القرآن؟

للبحث والتحقيق

1ـ ابحث في مبادئ لاتاريخيّة القرآن ومرتكزاتها.

2ـ ما هي النظريّة التي تقترحها حول كيفيّة تطبيق الدين على متغيّرات الزمان؟

مصادر للبحث والمطالعة

1ـ مرتضى مطهري، **الإسلام ومقتضيات العصر.**

2ـ مصباح اليزدي، **راهنما شناسى.**

3ـ إبراهيم كلانتري، **قرآن وچگونگى پاسخگويى به نيازهاى زمان.**

4ـ محمد على إيازي، **قرآن وفرهنگ زمان.**

5ـ رستمى حيدر، **پژوهشى در نسبت قرآن وفرهنگ زمانه.**

المصادر والمراجع

1 ـ إبراهيم بن موسى الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة [الأحكام]**، بيروت، دار إحياء الكتب العربية، لا تاريخ.

2 ـ أبو الحسن النجفي، **مبانى زبان شناسى وكاربرد آن در زبان فارسى**، طهران، نيلوفر، 1373هـ.ش.

3 ـ أبو الحسن النوري، **مقامات القلوب**، مجموعه مقالات عرفانى، ترجمة: على رضا ذكاوتى قراگزلو، تهران، حقيقت، 1373هـ.ش.

4 ـ أبو القاسم الخوئي، **البيان في تفسير القرآن**، قم، المطبعة العلميّة، 1394هـ.ق.

5 ـ ــــــــــــــ، **محاضرات في أصول الفقه**، تقرير: محمد إسحاق الفياض، قم، دار الهادي، ط3، 1410هـ.ق.

6 ـ أبو القاسم القمي، **قوانين الأصول**، طهران، انتشارات علميه اسلاميه، 1378هـ.ق.

7 ـ أبو القاسم الكوكبي، **مباني الاستنباط (تقريرات السيد أبي القاسم الخوئي)**، النجف، مطبعة الآداب، لا تاريخ.

8 ـ أبـو القاسم فنائي، «**مجازهاى تحويل ناپذير در الهيات**»، مجلة: معرفت، العدد 19، لا تاريخ.

9ـ أبو بكر بن الأنباري، **نزهة الألباب في طبقات الأدباء**، تحقيق: إبراهيم السامرائي، بغداد، مكتبة الأندلس، 1920م.

10 ـ أتين هنري ژيلسون، **عقل ووحى در قرون وسطا**، ترجمة: شهرام پازوكى، طهران، وزارت فرهنگ وآموزش عالى مؤسسه مطالعات وتحقيقات، 1371هـ.ش.

11 ـ أحمد نراقي، «**علم كلام ومساله ابطال بذيرى**»، مجلة: كيان، العددان 18 و54، لا تاريخ.

12 ـ أحمد الهاشمي، **جواهر البلاغة في المعاني والبلاغة والبديع**، قم، مكتبة المصطفوي، 1367هـ.ش.

13 ـ أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، القاهرة، مكتبة النهضة المصريّة، 1355هـ.ق.

14 ـ أحمد أمين، **فجر الإسلام**، بيروت، دار الكتاب العربي، 1975م.

15 ـ أحمد بن تيمية، **الإيمان**، بيروت، دار الكتاب العربي، ط2، 1420هـ.ق.

16 ـ ــــــــــــــ، **مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيميّة**، لا تاريخ.

17 ـ أحمد بن علي النجاشي، **رجال النجاشي**، بيروت، دار الأضواء، 1408هـ.ق.

18 ـ أحمد بن فارس، **الصاحبي**، القاهرة، المكتبة السلفيّة، 1910م.

19 ـ ــــــــــــــ، **ترتيب مقاييس اللغة**، ترتيب وتنقيح: سعيد رضا علي العسكري، حيدر مسجدي، قم، پژوهشگاه حوزه ودانشگاه، 1387ش.

20 ـ أحمد بن محمّد بن خالد البرقي، **المحاسن**، تحقيق: جلال الدين الحسيني، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، 1327هـ.ش.

21 ـ ــــــــــــ، **المحاسن**، تحقيق: مهدي الرجائي، المجمع العالمي لأهل البيت، ط2، 1414هـ.ق.

22 ـ أحمد خان الهندي، **تفسير القرآن وهو الهدى والفرقان**، ترجمة: محمد تقى فخر گيلانى، طهران، شركت تضامنى محمد حسن علمى وشركاء، 1332هـ.ش.

23 ـ أحمد رضا جليلي، **«وحي در هم زبانى با بشر وهم لسانى با قوم»**، مجلة: كيان، العدد 23.

24 ـ أحمد صدر جواد وآخران، **دائرة المعارف تشيّع**، طهران، انتشارات علمى وفرهنگى، 1373هـ.ش.

25 ـ أحمد واعظي، **«اقتراح وگفتوگو»**، مجلة: قبسات، العدد 17، 1379هـ.ش.

26 ـ ــــــــــــ، **در آمدى بر هرمنيوتيك**، طهران، دانش وانديشه معاصر، ط1، 1380.

27 ـ إخوان الصفا، **رسائل إخوان الصفا**، بيروت، دار صادر، لا تاريخ.

28 ـ آرتور كستلر، **خوابگردها**، ترجمة: منوچهر روحانى ط2، طهران، كتابهاى جيبى، 1361هـ.ش.

29 ـ أرسطو طاليس، **ميتافيزيك**، ترجمة: شرف الدين خراساني، طهران، حكمت، 1377هـ.ش.

30 ـ إرنست كاسيرر، **فلسفه روشنگرى**، ترجمة: يد الله موقن، طهران، نيلوفر، ط1، 1370هـ.ش.

31 ـ إريك فروم، **زبان از ياد رفته**، ترجمة: إبراهيم أمانت، طهران، مرواريد، ط2، 1368هـ.ش.

32ـ إسكفلر إسرائيل، **چهار پراگماتيست**، ترجمة: محسن حكيمى، طهران، 1366هـ.ش.

33ـ إسماعيل بن عمرو (ابن كثير)، **تفسير القرآن**، بيروت، دار الكتب العلمية، 1419هـ.ق.

34ـ أفلاطون، **مجموعه آثار**، ترجمة: محمد حسن لطفي، طهران، خوارزمى، 1366هـ.ش.

35ـ أكبر رحمتي، **استاد مطهرى وروشنفكران**، طهران، صدرا، 1380هـ.ش.

36ـ أكبر هاشمي رفسنجاني وآخرون، **تفسير راهنما روشى نو در ارائه مفاهيم وموضوعات قرآن**، قم، دفتر تبليغات اسلامى، 1380هـ.ش.

37ـ آلستون وآخرون، **دين وچشم اندازهاى نو**، ترجمة: غلام حسين توكلى، قم، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى، 1376هـ.ش.

38ـ آلفرد جويس آير، **زبان حقيقت ومنطق**، ترجمة: منوچهر بزرگمهر. انتشارات علمى دانشگاه شريف، 1365هـ.ش.

39ـ آلن چالمرز، **چيستى علم: درآمدى بر مكاتب علم شناسى فلسفى**، ترجمة: سعيد زيبا كلام، طهران، سمت، ط3، 1381.

40ـ أمير عباس علي زماني، **خدا زبان ومعنا**، انجمن معارف اسلامى ايران، 1381هـ.ش.

41ـ ــــــــــــ، **زبان دين**، قم، مركز مطالعات وتحقيقات اسلامى، ط4، 1375هـ.ش.

42ـ ــــــــــــ، **علم عقلانيت ودين**، قم، انتشارات دانشگاه قم، 1383هـ.ش.

43 ـ إيان باربور، **علم ودين**، ترجمة: بهاء الدين خرمشاهى، نشر دانشگاهى، طهران، 1374هـ.ش.

44 ـ إيگناس گلدزيهر، **مذاهب التفسير الإسلامي**، ترجمة: عبد الحليم النجار، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1374هـ.ق.

45 ـ إيمانوئيل كانط، **تمهيدات**، ترجمة: حداد عادل، طهران، مركز نشر دانشگاه، 1367هـ.ش.

46 ـ بابك أحمدي، **ساختار وتأويل متن**، طهران، نشر مركز، 1378هـ.ش.

47 ـ ـــــــــــــــ، **كتاب ترديد**، طهران، نشر مركز، 1374هـ.ش.

48 ـ بارايان ديويس، **درآمدى بر فلسفه دين**، ترجمة: مليحه صابرى، طهران، سمت، 1386هـ.ش.

49 ـ بدر الدين الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: مرعشلي ومساعديه، بيروت، دار المعرفة، ط1، 1410هـ.ق.

50 ـ براين مگي، «**نگريستن از ناكجا به هر كجا**»، ترجمة وتلخيص كتاب: تامس نيگل. مجلة: حوزه ودانشگاه، العدد 7، لا تاريخ.

51 ـ ـــــــــــــــ، **درس هاى فلسفه تحليل زبانى** (كراسة تعليمية)، لا تاريخ.

52 ـ ـــــــــــــــ، **زبان دين** (كراسة تعليمية)، كتابخانه موسسه آموزشى وپژوهشى امام خمينى، لا تاريخ.

53 ـ ـــــــــــــــ، **فلاسفه بزرگ**، ترجمة: عزت الله فولادوند، طهران، خوارزمى، 1372هـ.ش.

54 ـ ـــــــــــــــ، **مردان انديشه**، ترجمة: عزت الله فولادوند، طهران، گرح نو، ط1، 1374هـ.ش.

55- برتراند راسل، **تاريخ فلسفه غرب**، ترجمة: نجف دريا بندري، طهران، پرواز، 1373هـ.ش.

56- بهاء الدين خرمشاهى، **پوزيتيويسم منطقى**، طهران، انتشارات علمى وفرهنگى، 1361هـ.ش.

57- پاول فايرابند، **بر ضد روش**، ترجمة: مهدي قوام صفري، طهران، فكر روز، 1375هـ.ش.

58- پل نويا، **تفسير قرآنى وزبان عرفانى**، ترجمة: إسماعيل سعادت، طهران، 1373هـ.ش.

59- پول تيليش، **الهيات فرهنگ**، ترجمة: مراد فرهاد پور وفضل الله پاكزاد، طهران، گرح نو، 1376هـ.ش.

60- ____________، **پويايى ايمان**، ترجمة: حسن نوروزى، طهران، امير كبير، 1378هـ.ش.

61- ____________، **شجاعت بودن**، ترجمة: مراد فرهاد پور، طهران، انتشارات علمى وفرهنگى، 1384هـ.ش.

62- پيتر ويدسون رامان سلدن، **رهنماى نظريه ادبى معاصر**، ترجمة: عباس مخبر، طهران، طرح نو، 1377هـ.ش.

63- پيلن ديود آى، **مبانى فلسفه دين گروه مترجمان**، قم، بوستان كتاب، 1383هـ.ش.

64- تقي پورنامداريان، **رمز وداستانه هاى رمزى در ادب فارسى**، طهران، انتشارات علمى وفرهنگى، ط4، 1375هـ.ش.

65- توشيهيكو إيزوتسو، **خدا وانسان در قرآن: معنا شناسى جهان بينى قرآنى**، ترجمة: أحمد آرام، طهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامى، 1386هـ.ش.

66ـ __________، **ساختمان معنايي مفاهيم اخلاقي-ديني در قرآن**، ترجمة: فريدون بدره اى، طهران، قلم، 1360هـ.ش.

67ـ توماس كوهن، **ساختار انقلاب هاى علمى**، ترجمة: احمد آرام، طهران، سروش، 1369هـ.ش.

68ـ توني لين، **تاريخ تفكر مسيحى**، ترجمة: روبرت آسريان، طهران، فرزان روز، 1380هـ.ش.

69ـ جان باير نـاس، **تاريخ جامع اديـان**، ترجمة: على اصغر حكمت، طهران، انتشارات وآموزش انقلاب اسلامى، ط4، 1370هـ.ش.

70ـ جان لاك (تحقيق)، **در فهم بشر: تلخيص پرينگل پتيسون**، ترجمة: رضا زادة شفق، طهران، كتابفروشى دهخدا، 1349هـ.ش.

71ـ جان مك كـوارى، **تفكر دينى در قرن بيستم**، ترجمة: عباس شيخ شجاعى ومحمد محمد رضايى، قم، دفتر تبليغات حوزه علميه، 1375هـ.ش.

72ـ جان هاسپرس، **فلسفه دين (نقدى بر براهين اثبات وجود خدا به روش تحليل فلسفى)**، ترجمة: گروه، وويراستارى مركز مطالعات وتحقيقات اسلامى دفتر تبليغات اسلامى حـوزه علميه قم، لا تاريخ.

73ـ جان هيك، **فلسفه دين**، ترجمة: بهرام راد، طهران، الهدى، ط1، 1372هـ.ش.

74ـ جعفر الحسيني، **أساليب البيان في القرآن**، طهران، وزارت فرهنگ وارشاد اسلامى، 1413هـ.ق.

75ـ جعفر السبحاني، **الملل والنحل**، قم، مركز مديريت حوزه علمية قم، 1408هـ.ق.

76ـ ـــــــــــ، **بحوث في الملل والنحل**، قم، مركز مديريت حوزه علميه قم، ط1، 1369هـ.ش.

77ـ جعفر بن منصور يمن، **كتاب الكشف**، بيروت، دار الأندلس، 1984م.

78ـ جعفر نكو نام، «**نظريه عرفى بودن زبان قرآن**»، مجلة: معرفت، العدد 24، لا تاريخ.

79ـ جلال الدين آشتياني، **تحقيق در دين مسيح**، طهران، نشر نگارش، 1368هـ.ش.

80ـ جلال الدين السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، قم، بيدار، لا تاريخ.

81ـ ـــــــــــ، **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، تحقيق: محمد أحمد جاد المولى وآخرين. دار الفكر، لا تاريخ.

82ـ ـــــــــــ، **تفسير الدر المنثور**، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، 1404هـ.ق.

83ـ جلال الدين همايي، **فنون بلاغت وصناعت ادبى**، مؤسسه نشر هما، ط8، 1371هـ.ش.

84ـ جلال فرزين، **قرائت دين وقرنطينه برهان**، تدوين: حسين محمدي، قم، مؤسسه فرهنگى انتشاراتى ظفر، 1380هـ.ش.

85ـ جورج سابا، **على عتبة الكتاب المقدس**، بيروت، منشورات المكتبة البولسية، ط1، 1987م.

86ـ جيمز هاكس، **قاموس كتاب مقدس**، طهران، اساطير، 1377هـ.ش.

87ـ چالز تاليا فرو، **فلسفه دين در قرن بيستم**، ترجمة: انشاالله رحمتي، دفتر پژوهش ونسر سهروردى، 1382هـ.ش.

88ـ حامد كاظم عباس، **الدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى**، بغداد، دار الشؤون الثقافية، 2004م.

89ـ حبيب الله پيمان، **برداشتهايى درباره فلسفه تاريخ از ديدگاه قرآن**، طهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامى، لا تاريخ.

90ـ حسن الصدر، **تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام**، طهران، أعلمى، لا تاريخ.

91ـ حسن أنوشه، **فرهنگ نامه ادبى فارسى**، طهران، سازمان چاپ وانتشارات، 1376هـ.ش.

92ـ حسن بن عبد الله (أبو هلال العسكري)، **الفروق اللغويّة**، القاهرة، مكتبة القدسي، 1353هـ.ق.

93ـ ــــــــــــــــ، **كتاب الصناعتين الكتابة والشعر**، تحقيق: علي محمد البجاوي وآخرين: الباب الحلبي، لا تاريخ.

94ـ حسن بن علي السقاف، **سلفى گرى وهابى، چالش در انديشه هاى بنيادين وريشه هاى تاريخى**، ترجمة: حميد رضا آژلر، مشهد، بنياد پژوهشهاى اسلامى آستانه قدس، 1387هـ.ش.

95ـ حسن بن يوسف (العلّامة الحلي)، **مناهج اليقين فى أصول الدين**، تحقيق: محمد رضا الأنصاري، 1374هـ.ش.

96ـ حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**، المركز الثقافي العربي/ دار التنوير، 1988م.

97ـ حسن محمد عبد المقصود، **الدلالة السياقيّة لمادّة كتب في القرآن**، القاهرة، مكتبة الآداب، 2004م.

98ـ حسن معلمي، **نگاهى به معرفت شناسى در فلسفه اسلامى**، طهران، پژوهشگاه فرهنگ وانديشه، 1378هـ.ش.

99ـ الحسين بن عبد الله (ابن سينا)، **الإشارات والتنبيهات**، بيروت، مؤسسة النعمان، 1413هـ.ق.

100 ـ ـــــــــــــــ، **الشفاء: الإلهيات**، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، 1405هـ.ق.

101 ـ ـــــــــــــــ، **رسائل في أسرار الحكمة المشرقيّة**، شرح وتصحيح: ميكائيل بن يحيى المهرني، بغداد، مكتبة المثنى، 1889م.

102 ـ حسين بن محمد (الراغب الأصفهاني)، **المفردات في غريب القرآن**، دفتر نشر كتاب، 1404هـ.ق.

103 ـ ـــــــــــــــ، **مقدمة جامع التفاسير**، تحقيق: أحمد حسن فرحات، الكويت، دار الدعوة، 1984م.

104 ـ حسين بن مسعود البغوي، **تفسير البغوي**، تحقيق: خالد عبد الرحمن العك، بيروت، دار المعرفة (برنامج مكتبة أهل البيت (ع) الإلكتروني)، لا تاريخ.

105 ـ حسين محمدي، **قرائت دين**، قم، مؤسسه فرهنگى انتشاراتى ظفر، 1380هـ.ش.

106 ـ حسين نصر، **جوان مسلمان ودنياى متجدد**، ترجمة: مرتضى اسعدى، طهران، طرح نو، 1374هـ.ش.

107 ـ ـــــــــــــــ، **علم وتمدن در اسلام**، اهتمام: أحمد آرام وعكاس رولان ميشوم، طهران، نشر انديشه، 1350هـ.ش.

108 ـ ـــــــــــــــ، **علم وتمدن در اسلام**، ترجمة: أحمد آرام، طهران، خوارزمي، 1359هـ.ش.

109 ـ حسين واله، **متافيزيک وفلسفه زبان**، طهرن، گام نو، 1382هـ.ق.

110 ـ حميد آريان، «**مجازگويى ورمزگرايى در متون مقدس دينى**»، مجلة: معرفت، العدد 48، لا تاريخ.

111 ـ حميد الدين الكرماني، **راحة العقل**، القاهرة، دار الفكر العربي، 1953م.

112 ـ خالد عبد الرحمن العك، **أصول التفسير وقواعده**، بيروت، دار النفائس، 1414هـ.ق.

113 ـ خليل عودة، **التطوّر الدلالي في لغة الشعر الجاهليّ ولغة القرآن الكريم**، الأردن، مكتبة المنار، ط4، 1405هـ.ق.

114 ـ دان استيور، **فلسفه زبان دينى**، ترجمة وتحقيق: أبي الفضل ساجدي، قم، مركز مطالعات وتحقيقات اديان ومذاهب، 1384ش.

115 ـ دان كيوپيت، **درياى ايمان**، ترجمة: حسن كامشاد، طهران، طرح نو، ط1، 1376هـ.ش.

116 ـ ديل هالينگ، **مبانى وتاريخ فلسفه غرب**، ترجمة: عبد الحسين آذرنگ، طهران، كيهان، 1364هـ.ق.

117 ـ ديويد پيلين، **مبانى فلسفه دين گروه مترجمان**، قم، دفتر تبليغات حوزه بوستان كتاب، 1383هـ.ش.

118 ـ ديويد هاملين، **تاريخ معرفت شناسى**، في: **دائرة المعارف فلسفى**، لـ: پل إدرواردز، ترجمة: شاپور اعتماد، ط1، طهران، پژوهشگاه علوم انسانى ومطالعات فرهنگى، 1374هـ.ش.

119 ـ ديويد هوى كازنر، **حلقه انتقادى: ادبيات، تاريخ وهرمنيوتيك فلسفى**، ترجمة: مراد فرهادپور، تهران: روشنگران، ط1، 1371هـ.ش.

120 ـ راب كهن، **گنجينه تلمود**، ترجمة: فريدون گرگانى، طهران، ربيع، ط1، 1380هـ.ش.

121 ـ رابرستون آرچيبالد، **عيسى: اسطوره يا تاريخ**، قم، مركز مطالعات وتحقيقات اديان ومذاهب، 1378هـ.ش.

122 ـ رام نـات شارما، «**فلسفه ديـن حقايق وابهامها**»، ترجمة: بيژن بهادروند، كيهان فرهنگى، سال 11، العدد 4، تير 1373.

123 ـ رچـارد پالمر، **علم هرمنيوتيک**، ترجمة: محمد سعيد حنايى كاشانى، طهران، هرمس، 1377هـ.ش.

124 ـ رژى بلاشر، **در آستانه قرآن**، ترجمة: محمود راميار، طهران، دفتر فرهنگ نشر اسلامى، 1356هـ.ش.

125 ـ رضا أكبري، «**از بازى زبانى تا باور ايمانى**»، مجلة: نامه فلسفه العدد 7، 1387هـ.ش.

126 ـ رمضان البوطي، **السلفيّة مرحلة زمنيّة مباركة لا مذهب إسلامي**، دمشق، دار الفكر، ط2، 1998م.

127 ـ روح الله الخميني، **آداب الصلاة**، طهران، موسسه تنظيم ونشر آثار امام خمينى، ط1، 1370هـ.ش.

128 ـ ـــــــــــ، **جنود العقل والجهل**، ترجمة: أحمد الفهري، مؤسسة الأعلمي، الطبعة الأولى المحققة، 2001م.

129 ـ ـــــــــــ، **چهل حديث**، طهران، موسسه تنظيم ونشر آثار، ط3، 1372هـ.ش.

130 ـ ـــــــــــ، **شرح حديث عقل وجهل**، نسخه خطى موجود در مؤسسه تنظيم ونشر آثار، لا تاريخ.

131 ـ ـــــــــــ، **شرح دعاء السحر**، طهران، مؤسسه تنظيم ونشر آثار، ط1، 1374هـ.ش.

132 ـ ـــــــــــ، **صحيفه نور**، وزارت فرهنگ وارشاد اسلامى، ط1 (مجموعة الـ22 مجلد)، لا تاريخ.

133 ـ ـــــــــــ، **كشف الأسرار**، قم، مصطفوى، لا تاريخ.

134 ـ ــــــــــــــ، **ولايت فقيه**، طهران، مؤسسه تنظيم ونشر آثار، ط1، 1373هـ.ش.

135 ـ روزبهان بن نصر البقلي الشيرازي، **عرائس البيان في حقائق القرآن**، لكنهو، 1301هـ.ش.

136 ـ ريچارد هنر پاپكين واسترول آورم، **متافيزيک وفلسفه معاصر**، ترجمة: جلال الدين مجتبوى، طهران، پژوهشگاه علوم انسانى ومطالعات فرهنگى، 1375هـ.ش.

137 ـ رينيه ديكارت، **تأملات در فلسفه اولى**، ترجمة: أحمد أحمدى، طهران، مركز نشر دانشگاهى، ط2، 1369هـ.ش.

138 ـ زهير شاويش، **السلفية: النشأة المرتكزات**، لبنان: معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية الفلسفيّة، 2004م.

139 ـ ژان وال روژه ورنو وآخران، **پديدار شناسى وفلسفه هاى هست بودن**، ترجمة: يحيى مهدوى، طهران، خوارزمى، 1372هـ.ش.

140 ـ ژرژ پوليت سر، **اصول مقدماتى فلسفه**، ترجمة: جهانگير افارى، لا تاريخ.

141 ـ سعد الدين التفتازاني، **شرح العقائد النسفيّة**، تحقيق: أحمد حجازي السقّا، القاهرة، الكليّات الأزهريّة، 1408هـ.ق.

142 ـ ــــــــــــــ، **شرح المقاصد**، قم، الشريف الرضي، 1370هـ.ش.

143 ـ سعد الدين وراوينى، **مرزبان نامه**، تصحيح وتحشية: عبد الوهاب قزوينى، كتابفروشى بارانى، 1377هـ.ش.

144 ـ سهل بن عبد الله التستري، **تفسير القرآن العظيم**، تصحيح: بدر الدين النعسان الحلبي، مصر، 1326هـ.ق.

145 ـ السيّد المرتضى علم الهدى، **الذريعة إلى أصول الشريعة**، تحقيق: أبي القاسم گرجی، طهران، دانشگاه تهران، 1348هـ.ش.

146 ـ سيد قطب، **التصوير الفنّي في القرآن الكريم**، بيروت، دار الشروق، 1415هـ.ق.

147 ـ سيد هدايت جليلى، «**وحى در همزبانى با بشر وهملسانى با قوم**»، مجلة: كيان، العدد 23، 1373هـ.ش.

148 ـ شمس الدين أديب سلطاني، **رساله وين**، طهران، مركز مطالعه فرهنگ ها، 1359هـ.ش.

149 ـ شويا كاوياني، **آيين قبالا** (عرفان يهود)، طهران، نشر فراروان، ط1، 1373هـ.ش.

150 ـ صادق لاريجانى، «**زبان دين**»، مجلة: پيام حوزه، العدد 2، لا تاريخ.

151 ـ ــــــــــــــ، **فلسفه تحليلى**، ط1، قم، مرصاد، 1370هـ.ش.

152 ـ ــــــــــــــ، **معرفت دينى: نقدى بر نظريه قبض وبسط تئوريك شريعت**، طهران، مركز نشر وترجمه كتاب، ط1، 1370هـ.ش.

153 ـ صدر الدين القونوي، **إعجاز البيان في تأويل أمّ القرآن**، حيدر آباد دكن، دائرة المعارف العثمانيّة، 1368هـ.ق.

154 ـ طبيب برزويه، **كليله دمنه**، ترجمة: نصر الله منشى، طهران، به اهتمام عبد العظيم قريب علمى، 1328هـ.ش.

155 ـ طه حسين، **فجر الإسلام**، بيروت، دار الكتاب العربي، 1975م.

156 ـ عبّاس القمّي، **مفاتيح الجنان**، قم، فاطمة الزهراء (ع)، ط1، 1375هـ.ش.

157 ـ عبد الجبار (القاضي)، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، القاهرة، الدار المصريّة للتأليف والترجمة، لا تاريخ.

158 ـ عبد الحسين أميني، **الغدير**، قم، مركز الغدير للدراسات الإسلاميّة، 1416هـ.ق.

159 ـ عبد الحسين خسرو پناه، «**رابطه دين واخلاق از ديدگاه استاد مصباح**»، كتاب نقد، العدد 30.

160 ـ ــــــــــــــــ، **كلام جديد**، قم، مركز مطالعات وپژوهشهاى فرهنگى حوزه علميه، 1379هـ.ش.

161 ـ عبد الحسين زرين كوب، **نقد ادبى: نقد وشرح تحليلى وتطبيقى مثنوى**، طهران، انتشارات علمى وفرهنگى، 1968م.

162 ـ عبد الحسين نقيب زادة، **در آمدى به فلسفه**، طهران، طهورى، 1382هـ.ش.

163 ـ عبد الرحمن بدوي، **تاريخ انديشه هاى كلامى: تجربه حسين صابرى**، مشهد: آستان قدس رضوى، بنياد پژوهشهاى اسلامى، 1374هـ.ق.

164 ـ ــــــــــــــــ، **مذاهب الإسلاميين**، بيروت، دار العلم للملايين، 1996م.

165 ـ عبد الرحمن بن محمد (ابن خلدون)، **مقدمة ابن خلدون**، طهران، انتشارات علمى وفرهنگى، 1366هـ.ش.

166 ـ عبد الرزاق الفياض اللاهيجي، **شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام**، طهران، مكتبة الفارابي، 1401هـ.ق.

167 ـ عبد الرضا علي زادة وآخرون، **جامعه شناسى معرفت**، قم، پژوهشگاه حوزه ودانشگاه، 1383هـ.ش.

168 ـ عبد الزهراء الخطيب الحسيني، **مصادر نهج البلاغة**، بيروت، دار الأضواء، 1405هـ.ق.

169 ـ عبد العظيم الزرقاني، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1416هـ.ق.

170 ـ عبد العظيم المطعني، **المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع**، ط3، القاهرة، مكتبة وهبة، 1414هـ.ق.

171 ـ عبد القاهر البغدادي، **الفرق بين الفرق**، بيروت، دار المعرفة، ط1، 1417هـ.ق.

172 ـ عبد القاهر الجرجاني، **أسرار البلاغة**، بيروت، دار المعرفة، 1402هـ.ق.

173 ـ ــــــــــــــ، **دلائل الإعجاز في القرآن**، بيروت، دار الكتاب العربي، لا تاريخ.

174 ـ عبد الكريم الخطيب، **القصص القرآني في منطوقه ومفهومه**، بيروت، دار المعرفة، لا تاريخ.

175 ـ عبد الكريم الموسوي الأردبيلي، «**مشكل ما در فهم قرآن**»، نامه مفيد، العدد 8، لا تاريخ.

176 ـ عبد الكريم سروش، «**حقانيت، عقلانيت، هدايت**»، مجلّة كيان، العدد 40.

177 ـ ــــــــــــــ، «**ديانت، مدارا ومدنيت**»، مجلة: كيان، العدد 45، 1377هـ.ش.

178 ـ ــــــــــــــ، «**ذاتى وعرضى دين**»، مجلة: كيان، العدد 42، 1377هـ.ش.

179 ـ ــــــــــــــــ، «رهایی از یقین ویقین از رهایی»، مجلة: کیان، العدد 48، 1378هـ.ش.

180 ـ ــــــــــــــــ، «زبان قرآن»، مجلة: فصلنامه فراراه، العدد1، 1378هـ.ش.

181 ـ ــــــــــــــــ، «فقه در ترازو»، مجلة: کیان، العدد 46، 1378هـ.ش.

182 ـ ــــــــــــــــ، بسط تجربه نبوی، طهران، مؤسسه فرهنگی صراط، 1378هـ.ش.

183 ـ ــــــــــــــــ، دانش وارزش، یاران، 1358هـ.ش.

184 ـ ــــــــــــــــ، صراط های مستقیم، طهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ط1، 1377هـ.ش.

185 ـ ــــــــــــــــ، فربه تر از ایدئولوژی، طهران، مؤسسه فرهنگی صراط، 1372هـ.ش.

186 ـ ــــــــــــــــ، قبض وبسط تئوریك شریعت، طهران، مؤسسه فرهنگی صراط، 1373هـ.ش.

187 ـ عبد الله إبراهيم رفيدة، **النحو وكتب التفسير**، بنغازي، الدار الجماهيريّة للنشر والتوزيع والإعلان، ط3، 1990م.

188 ـ عبد الله بن المقفع، **كليلة ودمنة**، دار القلم، بيروت.

189 ـ عبد الله بن مسلم (ابن قتيبة)، **تأويل مشكل القرآن**، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1981م.

190 ـ عبد الله جوادي آملي، **تفسير تسنيم**، قم، اسراء، ط1، 1378هـ.ش.

191 ـ ــــــــــــــــ، **تفسير موضوعي قرآن مجيد**، طهران، مركز نشر فرهنگی رجاء، 1374هـ.ش.

192 ـ ــــــــــــــ، **دين شناسى جديد**، قم، اسراء، ط3، 1383هـ.ش.

193 ـ عبد الله نصري، «**نقد مقاله معنى ومبانى سكولاريزم**»، كتاب نقد، العدد 1، 1375هـ.ش.

194 ـ ــــــــــــــ، **فلسفه تحليلى** (تقريرات مهدي الحائري اليزدي)، طهران، مؤسسه فرهنگى دانش وانديشه معاصر، 1379هـ.ش.

195 ـ عبد الهادي عبد الرحمن، **سلطة النص**، بيروت، مينا للنشر، 1989م.

196 ـ عثمان بن جنّي، **الخصائص**، تحقيق: محمد علي نجار، بيروت، دار الهدى، لا تاريخ.

197 ـ عزيز فهيم، **علم التفسير**، القاهرة، دار الثقافة المسيحيّة، لا تاريخ.

198 ـ عضد الدين الإيجي، **شرح المواقف**، قم، الشريف الرضي، 1370هـ.ش.

199 ـ علي أكبر بابايي، «**باطن قرآن**»، مجلة: معرفت، العدد 26، لا تاريخ.

200 ـ ــــــــــــــ، **مكاتب تفسيرى**، قم، پژوهشگاه حوزه ودانشگاه، 1368هـ.ق.

201 ـ علي أكبر دهخدا، **لغتنامه دهخدا**، طهران، انتشارات دانشگاه تهران، ط1، 1373هـ.ش.

202 ـ علي السيستاني، **الرافد في علم الأصول**، بقلم: منير عدنان القطيفي، قم، مكتب السيد السيستاني، 1414هـ.ق.

203 ـ علي بن أحمد (ابن حزم)، **الإحكام في أصول الأحكام**، القاهرة، إدارة الطباعة المنيرية، 1347هـ.ق.

204 ـ علي بن إسماعيل (أبو الحسن الأشعري)، **مقالات الإسلاميين**، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1396هـ.ق.

205 ـ ـــــــــــــــــ، **مقالات الإسلاميين**، ترجمة: محسن مؤيدى، طهران، أمير كبير، 1362ش.

206 ـ علي بن الحسين (أبو الفرج الأصفهاني)، **كتاب الأغاني**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1987م.

207 ـ علي بن جمعة الحويزي، **تفسير نور الثقلين**، تصحيح: رسولي محلاتي، قم، مطبعة الحكمة، لا تاريخ.

208 ـ ـــــــــــــــــ، **تفسير نور الثقلين**، قم، موسسه اسماعيليان، ط4، 1412هـ.ق.

209 ـ علي بن حسام الدين المتقي الهندي، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1405هـ.ق.

210 ـ علي بن يوسف القفطي، **أنباه الرواة**، القاهرة، دار الكتب المصريّة، ط1، 1369هـ.ق.

211 ـ علي پايا، «**كارناب وفلسفه تحليلى**»، مجلة: ارغانون، العددان 7ـ8، لا تاريخ.

212 ـ علي حسب الله، **أصول التشريع الإسلامي**، القاهرة، دار المعارف، ط5، 1976م.

213 ـ علي رباني گلپايگاني، **فرق ومذاهب كلامى**، قم، مركز جهانى علوم اسلامى، ط1، 1377ش.

214 ـ علي رضا ذكاوتي قراگزلو، «**زبان قرآن**»، مجلة: بينات، العدد 4، 1373؛ العدد 5، 1374.

215ـ علي زوين، **منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث**، بغداد، دار الشؤون الثقافيّة العامّة، 1986م.

216ـ علي شريعتى، **اسلام شناسى**، مجموعه آثار 16، 17 و18، طهران، الهام، 1375هـ.ش.

217ـ ــــــــــــ، **انسان واسلام**، مجموعه شش سخنرانى ويك مصاحبه، طهران، سلمان، 1262هـ.ش.

218ـ علي محمد حسن العماري، **المجاز في القرآن الكريم**، مطبعة السعادة، لا تاريخ.

219ـ عمر بن المثنّى (أبو عبيدة)، **مجاز القرآن**، تحقيق: محمد فؤاد سزگين، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1374هـ.ق.

220ـ عمرو بن عثمان (سيبويه)، **الكتاب**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، عالم الكتب، 1403هـ.ق.

221ـ عين القضاة الهمداني، **زبدة الحقايق**، تصحيح: عفيف عسيران، طهران، دانشگاه تهران، لا تاريخ.

222ـ غلام علي حداد عادل، «**آيا معرفت شناسى بدون هستى شناسى ممكن است؟**»، مجلة: فصلنامه فلسفى، العدد 1، 1379هـ.ش.

223ـ غياث الدين بن همام الدين خواند مير، **تاريخ حبيب السير**، مقدمة: جلال الدين همايي، طهران ـ خيام، 1333هـ.ش.

224ـ فتح الله نجارزادگان، **تفسير تطبيقى**، قم، مركز جهانى علوم اسلامى، 1383هـ.ش.

225ـ فريد الدين العطار النيشابوري، **گزيده تذكرة الأولياء**، تصحيح: محمد استعلامي، طهران، شركت سهامى كتابهاى جيبى، 1352هـ.ق.

226 ـ فريدريك چارلز كاپلستون، **تاريخ فلسفه**، ج7، ترجمة: داريوش آشوري، طهران، سروش، 1367هـ.ش.

227 ـ ــــــــــــ، **تاريخ فلسفه**، ج8، ترجمة: بهاء الدين خرمشاهي، طهران، سروش، 1370هـ.ش.

228 ـ ــــــــــــ، **تاريخ فلسفه**، ج9، ترجمة: عبد الرحمن آذرنگ وسيچ محمود يوسف ثاني، طهران، سروش، 1384هـ.ش.

229 ـ ــــــــــــ، **فلسفه معاصر**، ترجمة: علي أصغر حلبي، طهران، كتابفروشى زوار، 1361هـ.ش.

230 ـ ــــــــــــ، **كانت**، ترجمة: منوچهر بزرگمهر، دانشگاه صنعتى شريف، 1360هـ.ش.

231 ـ فريدريك نيچه وآخـرون، هرمنيوتيک مـدرن: **گزينه جستارها**، ترجمة: بابك أحمدي، مهران مهاجر ومحمد نبوى، طهران، نشر مركز، 1374هـ.ش.

232 ـ الفضل بن حسن الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، طهران، ناصر خسرو، تصوير عن طبعة دار المعرفة بيروت، 1406هـ.ق.

233 ـ ك. س دانـلان، «**فلسفه تحليلى وفلسفه زبـان**»، ترجمة: شاپور اعتماد ومراد فرهاد پور، مجلة: ارغانون العددان 7 و8، زمستان 1378هـ.ش، لا تاريخ.

234 ـ كارل ماركس، **نقد اقتصاد سياسى**، ترجمة: سازمان چريک هاى فدايى خلق ايران، 1358هـ.ق.

235 ـ كـارل وانگلس ماركس، مانيفست **حزب كومونيست**، ترجمة: محمد پور هرمزان، طهران، حزب توده، 1359هـ.ش.

236 ـ كاظم بجنوردي، **دائرة المعارف بزرگ الاسلام**، طهران، مركز دائرة المعارف بزرگ اسلامى، 1372هـ.ش.

237 ـ كالين بــراون، **فلسفه وايـمـان مسيحى در قـرن بيستم**، ترجمة: طاطهووس ميكائيليان، طهران، علمى فرهنگى، 1375هـ.ش.

238 ـ **كتاب مقدس**، اهتمام: انجمن پخش كتب مقدسه.

239 ـ كمال الحيدري، **أصول التفسير والتأويل**، دار فراقد للطباعة والنشر، ط2، 1427هـ.ق.

240 ـ كـارل ريموند پوپر، **منطق اكتشاف علمى**، ترجمة: أحمد آرام، طهران، سروش، 1370هـ.ش.

241 ـ كـارل گوستاو يونگ، **انسان وسنبل هايش**، ترجمة: أبي طالب صارمي، طهران، امير كبير، 1352هـ.ش.

242 ـ كازيميزتز آژدوگيويچ، **مسائل ونظريات فلسفه**، طهران، ترجمة: منوچهر بزرگمهر، انتشارات علمى وفرهنگى، 1356هـ.ش.

243 ـ گوستاو لـوبـون، **تمدن اسـلام وعـرب**، ترجمة: هاشم حسينى، انتشارات كتابفروشى اسلاميه، لا تاريخ.

244 ـ لـودويـك وتگنشتاين، **فرهنگ وارزش: گـرد آورنـده جـى.اچ: فن رايـت، با همكارى هايكى نيمان**، ترجمه من الألمانية: اميد مهرگان، طهران، گام نو، 1381هـ.ش.

245 ـ لوى استراوش، **حقوق طبيعى وتاريخ**، ترجمة: باقر پرهام، طهران، آگاه، 1373ش.

246 ـ لـويس گـارودي، قـنواتـي: **فلسفة الفكر الديني بين الإسـلام والمسيحيّة**، نقله إلى العربية: صبحي الصالح وفريد جبر، بيروت، دار العلم للملايين، 1967ـ1983م.

247 ـ لوييس ويليام هلزي هال، **تاريخ وفلسفه علم**، ترجمة: عبد الحسين آذرنگ، طهران، سروش، 1363هـ.ش.

248 ـ مايكل پترسون وآخرون، **عقل واعتقاد دينى**، ترجمة: أحمد نراقى وآخرين، طهران، طرح نو، 1376هـ.ش.

249 ـ مجتبى الموسوي اللاري، **سيماى تمدن غرب**، قم، دفتر انتشارات اسلامى، 1360هـ.ش.

250 ـ مجتبى مصباح، **بنياد اخلاق روش نو در آموزش فلسفه اخلاق**، قم، مؤسسه آموزشى پژوهشى امام خمينى، ط3، 1384هـ.ش.

251 ـ مجموعة من المؤلفين، **قواعد أصول الفقه على مذهب الإماميّة**، قم، مجمع جهاني أهل البيت (ع)، 1385هـ.ش.

252 ـ محسن الحكيم، **حقائق الأصول**، قم، مؤسسة آل البيت (ع)، لا تاريخ.

253 ـ محسن الفيض الكاشاني، **الصافي في تفسير القرآن**، طهران، إسلامية، 1374هـ.ش.

254 ـ ــــــــــــ، **علم اليقين في أصول الدين**، قم، بيدار، 1358هـ.ش.

255 ـ محمد أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلاميّة**، القاهرة، سينا، دار الفكر العربي، 1994م.

256 ـ محمد أحمد خلف الله، **الفنّ القصصي في القرآن الكريم**، مكتبة النحو المصرية، ط3، 1965م.

257 ـ محمد أسعدى، **سايه ها ولايه هاى معنايى**، قم، انتشارات چفتر تبليغات، 1385ش.

258 ـ محمد إسماعيل شعبان، **دراسات حول القرآن والسنّة**، القاهرة، مكتبة النهضة المصريّة، 1407هـ.ق.

259ـ محمد الجزري (ابن الأثير)، **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**، تحقيق: أحمد حوفي، مصر، مطبعة البهيّة، لا تاريخ.

260ـ محمد الخوانساري، **منطق صورى**، طهران، آگاه، 1370هـ.ش.

261ـ محمد الغزالي (أبو حامد)، **المستصفى من علم الأصول**، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1417هـ.ق.

262ـ ـــــــــــــ، **معيار العلم في علم المنطق**، قدّم له وعلّق عليه وشرحه: علي بو ملحم، بيروت، دار ومكتبة الهلال، لا تاريخ.

263ـ محمد المالكي، **دراسة الطبري للمعنى من خلال تفسيره**، المغرب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1417هـ.ق.

264ـ محمد أمين أحمدي، **تناقض نما يا غيب نمودن: نگرشى نو به معجزه**، قم، دفتر تبليغات اسلامى، 1378هـ.ش.

265ـ ـــــــــــــ، **تناقض نما يا غيبت نمون**، قم، دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه قم، 1387هـ.ش.

266ـ محمد أمين الإسترآبادي، **الفوائد المدنيّة**، دار النشر لأهل البيت، لا تاريخ.

267ـ محمد أمين الشنقيطي، **رسالة منع جواز المجاز في المنزل للتعبّد والإعجاز**، القاهرة، مكتبة ابن تيمية، لا تاريخ.

268ـ محمد باقر الصدر، **المدرسة القرآنية**، قم، مركز الأبحاث والدراسات التخصصيّة للشهيد الصدر، 1421هـ.ق.

269ـ ـــــــــــــ، **المعالم الجديدة**، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ط3، 1410هـ.ق.

270ـ ـــــــــــــ، **بحوث في علم الأصول**، تدوين: محمود الهاشمي، قم، جامعة المدرسين، 1405هـ.ق.

271 ـ محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، طهران، دار الكتب الإسلامية، 1362هـ.ش.

272 ـ محمد باقر سعيدى روشن، **تحليل وحى از ديدگاه اسلام**، مؤسسه فرهنگ وانديشه، ط1، 1375هـ.ش.

273 ـ ــــــــــــــ، **علوم قرآن**، قم، مركز مديريت حوزهاى علمية، ط1، 1388هـ.ش.

274 ـ ــــــــــــــ، **معجزه شناسى**، ط1، طهران، مؤسسه فرهنگى دانش وانديشه معاصر، 1379هـ.ش.

275 ـ محمد بلخى مولوى (جلال الدين)، **مثنوى معنوى**، طهران، طبعة نيكلسون، لا تاريخ.

276 ـ محمد بن إبراهيم الشيرازي (ملّا صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة**، ج1، بيروت، دار إحياء التراث، لا تاريخ.

277 ـ ــــــــــــــ، **الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة**، ج6، قم، مصطفوي، ط2، 1368هـ.ش.

278 ـ ــــــــــــــ، **الشواهد الربوبيّة**، تصحيح وتعليق: جلال الآشتياني، طهران، مركز نشر دانشگاهى، 1360هـ.ش.

279 ـ ــــــــــــــ، **تفسير القرآن الكريم**، قم، بيدار، ط4، 1366هـ.ش.

280 ـ محمد بن أبي بكر (ابن قيم الجوزيّة)، **مختصر الصواعق**، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1405هـ.ق.

281 ـ محمّد بن أحمد (ابن الخبري)، **كتاب التسهيل لعلوم التنزيل**، بيروت، دار الفكر، 1412هـ.ق.

282ـ محمد بن أحمد الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط9، 1413هـ.ق.

283ـ محمد بن أحمد الشريف الرضي، **تلخيص البيان في مجازات القرآن**، بيروت، دار الأضواء، 1986م.

284ـ محمد بن إدريس الرازي، **الزينة في الكلمات العربيّة الإسلاميّة**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1978م.

285ـ محمد بن إسحاق (ابن النديم)، **الفهرست**، مصر، 1393هـ.ق.

286ـ محمد بن إسحاق (ابن خزيمة)، **التوحيد**، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1412هـ.ق.

287ـ محمد بن الحسن (الحر العاملي)، **الفوائد الطوسيّة**، قم، المطبعة العلميّة، لا تاريخ.

288ـ ــــــــــــ، **وسائل الشيعة**، بيروت، دار إحياء التراث العربي (نسخة مكتبة أهل البيت (ع) الإلكترونيّة)، لا تاريخ.

289ـ محمد بن الحسن الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، قم، مكتبة المرعشي النجفي، 1409هـ.ق.

290ـ محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان عن تأويل القرآن**، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع (نسخة مكتبة أهل البيت الإلكترونية)، 1415هـ.ق.

291ـ ــــــــــــ، **جامع البيان في تفسير القرآن**، بيروت، دار المعرفة، 1412هـ.ق.

292ـ محمد بن طيب الباقلاني، **إعجاز القرآن**، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافيّة، ط1، 1986م.

293ـ ــــــــــــــ، **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، تحقيق: عماد الدين حيدر، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافيّة، 1414هـ.ق.

294ـ محمد بن عبد الرحمن (الخطيب القزويني)، **الإيضاح في علوم البلاغة**، بيروت، دار الكتب العلمية، 1405هـ.ق.

295ـ محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، بيروت، دار المعرفة، 1395هـ.ق.

296ـ محمد بن علي (ابن عربي)، **فصوص الحكم**، طهران، الزهراء (ع)، 1366هـ.ش.

297ـ محمد بن علي التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، بيروت، دار صادر، لا تاريخ.

298ـ محمد بن علي الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق: الحقّ من علم الأصول**، دار الفكر، لا تاريخ.

299ـ محمد بن علي القمي (الشيخ الصدوق)، **معاني الأخبار**، قم، جامعة المدرسين، 1379هـ.ش.

300ـ محمد بن علي بن طيب البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1403هـ.ق.

301ـ محمد بن علي محيي الدين، **تفسير القرآن الكريم**، بيروت، دار الكتب العلمية، 1422 هـ (نسخة مكتبة أهل البيت (ع) الإلكترونية).

302ـ محمد بن عمر (الفخر الرازي)، **التفسير الكبير**، مكتب الإعلام الإسلامي، ط4، 1413هـ.ق.

303ـ ــــــــــــــ، **مفاتيح الغيب**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1420هـ.ق.

304ـ محمد بن محمد المفيد، **الإفصاح في إمامة عليّ بن أبي طالب**، النجف، المطبعة الحيدريّة، 1369هـ.ق.

305ـ محمد بن مكرم (ابن منظور)، **لسان العرب**، بيروت، الدار المصرية للتأليف والترجمة/ دار صادر، 1300.

306ـ محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، ترجمة: جواد مصطفوي، طهران، انتشارات علميه اسلاميه، لا تاريخ.

307ـ ــــــــــــــ، **الأصول من الكافي**، بيروت، دار الأضواء، 1413هـ.ق.

308ـ محمد تقي الجعفري، فلسفه دين، طهران، پژوهشگاه فرهنگ واندیشه اسلامی، 1378هـ.ش.

309ـ محمد تقي بهار (ملك الشعراء)، **سبك شناسى**، طهران، امير كبير، 1369هـ.ش.

310ـ محمد تقي فعالي، **در آمدى بر معرفت شناسى معاصر ودينى**، قم، معاونت امور اساتيد ودروس معارف اسلامى، 1377هـ.ش.

311ـ ــــــــــــــ، **علوم پايه نظريه بداهت**، نشر دار الصادقين، ط1، 1378هـ.ش.

312ـ محمد تقي مصباح اليزدي، «**ميزگرد زبان دين**»، مجلة: معرفت، العدد 19، 1375هـ.ش.

313ـ ــــــــــــــ، **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف، 1990م.

314ـ ــــــــــــــ، **آموزش عقايد**، طهران، سازمان تبليغات اسلامى، ط6، 1370هـ.ش.

315ـ ـــــــــــــــ، آمـوزش فلسفه، طهران، سا.مان تبليغات اسلامى معاونت فرهنگى، ط5، 1368هـ.ش.

316ـ ـــــــــــــــ، تعليقة على نهاية الحكمة، قم، مؤسسه در راه حق، 1405هـ.ق.

317ـ ـــــــــــــــ، دروس فلسفه اخـلاق، طهران، اطلاعات، 1376هـ.ش.

318ـ ـــــــــــــــ، معارف قرآن، قم، مؤسسه در راه حق، ط1، 1367هـ.ش.

319ـ محمد الجليند، ابن تيمية وموقفه من التأويل، القاهرة، 1973م.

320ـ محمد جمال الدين القاسمي، تفسير القاسمي المسمّى (محاسن التأويل)، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1418هـ.ق.

321ـ محمد جواد مشكور، فرهنگ فرق اسلامى، مشهد، آستان قدس رضوى، 1372هـ.ش.

322ـ محمد حسن قدردان ملكي، «زبان قرآن از منظر علامه طباطبائى»، مجلة: قبسات، العدد 20، لا تاريخ.

323ـ محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسّرون، بيروت، دار الأرقم، لا تاريخ.

324ـ محمد حسين الطباطبائي ومرتضى مطهري، اصول فلسفه وروش رئاليسم، طهران، صدرا، 1364هـ.ش.

325ـ ـــــــــــــــ، الميزان في تفسير القرآن، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط3، 1393هـ.ق.

326ـ ـــــــــــــــ، حاشية الكفاية (للآخوند الخراساني)، قم، بنياد علمى وفكرى علامه طباطبائى، لا تاريخ.

327ـ ـــــــــــــ، **شيعه در اسلام**، الغدير، 1346هـ.ش.

328ـ ـــــــــــــ، **علي والفلسفة الإلهيّة**، بيروت، الدار الإسلامية، لا تاريخ.

329ـ ـــــــــــــ، **قرآن در اسلام**، طهران، دار الكتب الإسلامية، ط3، 1353هـ.ش.

330ـ ـــــــــــــ، **نهاية الحكمة**، قم، مؤسسه در راه حق، 1364هـ.ش.

331ـ محمد حسين الغرويّ الأصفهاني الكمباني، **بحوث في علم الأصول**، دفتر انتشارات اسلامى، 1416هـ.ق.

332ـ محمد حسين النائيني، **فوائد الأصول**، تدوين: محمد على كاظمي، مع حاشية آقا ضياء العراقي، تحقيق: الأراكـي، قم، جامعة المدرسين، 1368هـ.ش.

333ـ محمد حسين علي الصغير، **مجاز القرآن خصائصه الفنيّة وبلاغته العربية**، بيروت، دار المؤرّخ العربي، ط1، 1420هـ.ق.

334ـ محمد رشيد رضا، **تفسير القرآن الكريم** (المعروف بتفسير المنار)، بيروت، دار المعرفة، لا تاريخ.

335ـ محمد رضا المظفّر، **المنطق**، قم، دار الكتب العلمية؛ اسماعيليان، لا تاريخ.

336ـ ـــــــــــــ، **أصول الفقه**، قم، دار الفكر، 1373هـ.ش.

337ـ محمد رضا باطني، **زبان وتفكر**، طهران، فرهنگ معاصر ايران، 1369هـ.ش.

338ـ محمد رضا باطني، **مجموعه مقالات پيرامون زبان وزبان شناسى**، طهران، فرهنگ معاصر، 1371هـ.ش.

339ـ محمد رضا حكيمي، **ادبيات وتعهد در اسلام**، طهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامى، ط10، 1377ش.

340ـ محمد رضا مدرسى، **فلسفه اخلاق**، طهران، سروش، 1376هـ.ش.

341ـ محمد سعيد (القاضي)، كليد بهشت، الزهراء، 1362هـ.ش.

342ـ محمد شبستري، **نقدى بر قرائت رسمى از دين**، طهران، طرح نو، 1375.

343ـ محمد صادق نجمي، **سخنان حسين بن علي (ع)**، قم، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه عليمه قم، 1379هـ.ش.

344ـ محمد علي فروغي، **سير حكمت در اوروبا**، طهران، زوار، ط1، 1344هـ.ش.

345ـ محمد فاضل لنگراني، **سيرى كامل در أصول الفقه**، قم، فيضيه، ط1، 1377هـ.ش.

346ـ محمد كاظم الخراساني (الآخوند)، **كفاية الأصول**، بيروت، مؤسسة آل البيت (ع)، 1412هـ.ق.

347ـ محمد كاظم شاكر، **روش هاى تأويل قرآن: معنا شناسى وروش شناس تأويل**، قم، دفتر تبليغات اسلامى، 1376هـ.ش.

348ـ محمد مجتهد شبسترى، «**بستر معنوى وعقلانى علم فقه**»، مجلة: كيان، العدد 46، 1378هـ.ش.

349ـ __________، «**پاسخهاى دينى واقناع عقلى**»، روزنامه حيات نو، العدد 11، 24/ 7/ 1379.

350ـ __________، «**زنان كتاب وسنت در مورد نا برابريهاى حقوقى زن ومرد**»، ماهنامه زنان، العدد 57، 1375هـ.ش.

351ـ ـــــــــــــــ، «**نقدى بر قرائت رسمى از دين**» مجلة: نقد ونظر، العدد2، لا تاريخ.

352ـ ـــــــــــــــ، **نقدى بر قرائت رسمى از دين**، طهران، طرح نو، ط1، 1379هـ.ش.

353ـ محمد محمدي ري شهري، **ميزن الحكمة**، قـم، دفتر تبليغات اسلامى، 1372هـ.ش.

354ـ محمد مهران رشوان، **دراسات في فلسفة اللغة**، القاهرة، دار قباء، 1998م.

355ـ محمد هادى معرفت، «**زبان قرآن**»، مجلة: بينات، العددان 1 و3، 1373هـ.ش.

356ـ ـــــــــــــــ، **التأويل في مختلف المذاهب والآراء**، طهران، مجمع جهانى تقريب، 1427هـ.ق.

357ـ ـــــــــــــــ، **التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب**، مشهد، دانشگاه رضوى، 1418هـ.ق.

358ـ محمود الهاشمي، **بحوث في علم الأصـول**، تقريرات: الشهيد الصدر، مؤسسة دائرة المعارف الإسلاميّة، 1417هـ.ش.

359ـ محمود بن عمر الزمخشري، **أسـاس البلاغة**، القاهرة، المطبعة الذهبية، 1983م.

360ـ ـــــــــــــــ، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، قم، نشر البلاغة، ط2، 1415هـ.ق.

361ـ محمود خاتمي، «**ويتگنشتاين وديـن**»، مجلة: فلسفه، تابستان 1380هـ.ش، لا تاريخ.

362ـ محمود راميار، **تاريخ قرآن**، طهران، امير كبير، 1369هـ.ش.

363ـ محمود رجبي، **روش تفسير قرآن**، طهران/ قم، پژوهشكاه حوزه ودانشگاه، 1383هـ.ش.

364ـ محمود روحاني، **المعجم الإحصائي لألفاظ القرآن**، مشهد، موسسه چاپ وانتشارات آستان قدس رضوى، 1368هـ.ش.

365ـ مرتضى مطهرى، **اسلام ومقتضيات زمان**، قم، صدرا، ط13، 1377هـ.ش.

366ـ ____________، **آشنايى با قرآن**، طهران، قم، صدرا، ط5، 1370هـ.ش.

367ـ ____________، **آشنايى با علوم اسلامى**، قم، صدرا، 1358هـ.ش.

368ـ ____________، **جامعه وتاريخ**، طهران، صدرا، لا تاريخ.

369ـ ____________، **خدمات متقابل اسلام وايران**، ط1، قم، انتشارات اسلامى، 1357هـ.ش.

370ـ ____________، **سيرى در سيره نبوى**، طهران، صدرا، 1367هـ.ش.

371ـ ____________، **شرح مبسوط منظومه**، حكمت، ط5، 1365هـ.ش.

372ـ ____________، **علل گرايش به ماديگرى**، قم، دفتر انتشارات اسلامى (وابسته به جامعه مدرسين)، 1361هـ.ش.

373ـ ____________، **مجموعه آثار**، ج9، (شرح مبسوط منظومه)، طهران، صدرا، 1378هـ.ش.

374ـ ____________، **مسأله شناخت**، قم، صدرا، ط6، لا تاريخ.

375ـ ــــــــــــــ، **مقدمه اى بر جهان بينى اسلامى**، قم، صدرا، ط1، لا تاريخ.

376ـ ــــــــــــــ، **مقدمه بر جهان بينى توحيدى**، قم، صدرا، لا تاريخ.

377ـ مركز المصطفى، **مزيد من النصوص في تفسير صفات الله تعالى من مصادر مذهبنا ومذاهب المخالفين**، (نسخة مكتبة أهل البيت الإلكترونيّة)، لا تاريخ.

378ـ مركز فرهنگ ومعارف، قرآن، **دائـرة المعارف قـرآن كريم**، قم، بوستان كتاب، 1382هـ.ش.

379ـ مصطفى الخميني، **تفسير القرآن الكريم**، موسسه تنظيم ونشر آثار امام خميني، 1376هـ.ش.

380ـ مصطفى جمال الدين، **البحث النحوي عند الأصوليين**، قم، دار الهجرة، ط2، 1405هـ.ق.

381ـ مصطفى ناصف، **نظرية المعنى في النقد العربي**، لا تاريخ.

382ـ مقاتل بن سليمان البلخى، **الأشباه والنظائر في القرآن الكريم**، تحقيق: عبد الله محمود شحاتة، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1975م.

383ـ مقصود فراستخواه، **«حسن حنفى ورويكردهاى انسان گرايانه به قرآن»**، مجلة: فراراه، العدد 1، 1380هـ.ش.

384ـ ــــــــــــــ، **دين وجامعه مجموعه مقالات**، طهران، شركت سهامى انتشار، 1377هـ.ش.

385ـ ملكي قـدردان، **مجموعه مقـالات عرفانى**، طـهران، حقيقت، 1379هـ.ش.

386ـ منوچهر بزرگمهر، **فلاسفه تجربی انگلستان**، طهران، انجمن فلسفه ایران، 1357هـ.ش.

387ـ مهدي الحائري اليزدي، **فلسفه تحليلى به قلم عبد الله**، طهران، دانش واندیشه معاصر، 1379هـ.ش.

388ـ مهدي هادوي، **مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم**، قم، مؤسسه فرهنگی خانه خرد، 1377هـ.ش.

389ـ مهشید مشیری، **مخستین فرهنگ الفبایی قیاسی زبان فارسی**، ط1، طهران، سروش، 1369هـ.ش.

390ـ موسى بن ميمون، **دلالة الحائرين**، مكتبة الثقافة الدينيّة، لا تاريخ.

391ـ ميرچا إلياده، **دين پژوهى**، ترجمة: بهاء الدين خرمشاهى، طهران، مؤسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگى (پژوهشگاه)، 1372هـ.ش.

392ـ ناصر خسرو، **خوان الأخوان**، طهران، كتابخانه بارانى، 1338هـ.ش.

393ـ __________، **وجه دين**، طهران، كتابخانه طهورى، ط2، 1348هـ.ش.

394ـ ناصر مكارم الشيرازي وآخران، **تفسير نمونه**، قم، مدرسه امير المؤمنين (ع)، 1367هـ.ش.

395ـ __________، **پيام قرآن**، قم، مدرسة أمير المؤمنين (ع)، ط1، 1369هـ.ش.

396ـ ناهيد پاكدامن، **نظريه عرفى بودن زبان قرآن**، طهران، نشر تاريخ وفرهنگ، 1380هـ.ش.

397ـ نائس آرن، **كارناپ**، ترجمة: منوچهر بزرگمهر، طهران، خوارزمى، 1375هـ.ش.

398 ـ نجيب أنطونيوس، **معجم اللاهوت الكتابي**، أشرف على الترجمة ونقدها علميًّا: نيافة المطران، بيروت، دار المشرق، 1991م.

399 ـ نصر حامد أبو زيد، «**تأويل: حقيقت ونص**»، مجلة: كيان، العدد 54، مهر وآبان 1379هـ.ش.

400 ـ ـــــــــــ، **الخطاب الديني: رؤية نقدية**، القاهرة، سينا، 1994م.

401 ـ ـــــــــــ، **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1996م.

402 ـ ـــــــــــ، **نقد الخطاب الديني**، مصر، سينا، ط2، 1994م.

403 ـ نصير الدين الطوسي (الخواجة)، **أساس الاقتباس**، تصحيح: مدرّس روضوي، طهران، دانشگاه تهران، 1362هـ.ش.

404 ـ نصير الدين الطوسي (الخواجة)، **الجوهر النضيد**، كتابفروشي جار اللهى، لا تاريخ.

405 ـ النعمان بن محمد (القاضي)، **أساس التأويل**، بيروت، دار الثقافة، 1373هـ.ق.

406 ـ النعمان بن محمد (القاضي)، **دعائم الإسلام**، مصر، دار المعارف، لا تاريخ.

407 ـ نعمة الله الجزائري، **منبع الحياة**، لا تاريخ.

408 ـ هاشم البحراني، **البرهان في تفسير القرآن**، بيروت، مؤسسة البعثة، 1419هـ.ق.

409 ـ هري أويستري ولفسون، **فلسفه علم كلام**، ترجمة: أحمد آرام، طهران، الهدى، 1368هـ.ش.

410ـ هشام بن عبد الملك، **السيرة النبويّة**، بيروت، دار الجيل، 1957م.
411ـ هنري تيسيل، **الهيات مسيحى**، ترجمة: طهطاطهووس ميكائيليان، حيات أبدى، لا تاريخ.
412ـ هنري كربن، **تاريخ فلسفه اسلامى**، ترجمة: جـواد طباطبائي، طهران، انجمن ايران شناسى فرانسه در ايرانِ، 1373هـ.ش.
413ـ هنري لوكاس، **تاريخ تمدن**، ترجمة: عبد الحسين آذرنگ، طهران، كيهان، ط1، 1367هـ.ش.
414ـ هنري ژيلسون أتين، **نقد تفكر فلسفى غـرب**، ترجمة: أحمد أحمدي، طهران، حكمت، 1402هـ.ق.
415ـ هيوم، **درباره معجزات**، تحقيق: أمين أحمدي، في: **تناقض نما يا غيب نمون**، ضمائم.
416ـ واجدة مجيد أطرقچي، **التشبيهات القرآنية البيئة العربيّة**، بغداد، وزارة الثقافة والفنون، 1987م.
417ـ والتر ترنس استيس، **دين ونگرش نوين**، ترجمة: أحمد رضا جليلي، طهران، حكمت، 1377هـ.ش.
418ـ ــــــــــــــــ، **عرفان وفلسفه**، ترجمة: بهاء الدين خرمشاهى، طهران، ط4، 1375هـ.ش.
419ـ وليام دانالد هادسن، **لودويك وتگنشتاين**، ترجمة: مصطفى ملكيان، طهران، گروس، 1378هـ.ش.
420ـ وليام هلزي هال لويس، **تاريخ وفلسفه علم**، ترجمة: عبد الحسين آذرنگ، طهران، سروش، 1363هـ.ش.
421ـ ويـل دورانـت، **تاريخ تمدن**، ترجمة: أبـي طالب صارمي وأبي

القاسم طاهري، طهران، انتشارات آموزش انقلاب اسلامى، ط2، 1368هـ.ش.

422ـ ـــــــــــــ، **تاريخ تمدن، ج4 (عصر ايمان)**، ترجمة: أبي طالب صارمي وأبي القاسم پاينده وأبي القاسم طاهرى، ط3، طهران، انتشارات وآموزش انقلاب اسلامى، 1371هـ.ش.

423ـ ويليام مونتگمرى وات، **برخورد آراى مسلمانان ومسيحيان تفاهمات وسوء تفاهمات**، ترجمة: حسين آريا. دفتر نشر فرهنگ اسلامى، 1373هـ.ش.

424ـ ويليام ميلر ومك. ألوي، **تاريخ كليساى قديم در امپراطورى ايران وروم**، ترجمة: على نخستين. حيات ابدى، 1981م.

425ـ ويليام هوردرن، **راهنماى الهيات پرتستنانت**، ترجمة: طه وس. ميكائليان، طهران، انتشارات علمى وفرهنگى، 1368هـ.ش.

426ـ وين پرادفوت، **تجربه دينى**، ترجمة: عباس يزدانى، قم، مؤسسه فرهنگى طه، ط2، 1377هـ.ش.

427ـ يحيى بن زياد الفرّاء، **معاني القرآن**، بيروت، دار السرور، 1983م.

428ـ يحيى بن حمزة العلوي، **الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز**، بيروت، دار المعارف، 1400هـ.ق.

429ـ يوستونس هارتناك، **نظريه معرفت در فلسفه كانت**، ترجمة: غلام علي حداد عادل، طهران، فكر روز، 1376هـ.ش.

430ـ يوسف بن أبي بكر السكاكي، **مفتاح العلوم**، مصر، مطبعة المصطفى البابي الحلبي، ط1، 1937م.

المصادر الإنجليزية:

1 - Frederick Ferre, **Language Logic and God**, New York, Harper & Row, 1969.

2 - John Hick, **Faith and Knowledge**, London, 1951.

3 - Karlfried Froehlich (ed and Trans), **Biblical in the Early Church: Sources of Early Christian Thought**, Fortress Press, Philadelphia, PA, 1984.

4 - Ludwig Wittgenstein, «**A Lecture on Religious**», in: **Philosophy of Religion: an Anthlogy**, ed.: Louis P. Pojman, Belief, California, Wadsworth, 1994.

5 - ------------------, **Lectures and Conversations on Oxford: Psychology and Religious Belief**, ed.: Cyril Barrett, Aesthetics Blackwell, 1970.

6 - Martin Luther, **The Babylonian Captivity of the Church**, Works of Martin Luther, Baker Book House, Grand Rapids, rvfi, 1982.

7 - Michale Martin, **Atheism: A Philosophical Justification**, Philadelphia, Temple University Press, 1990.

8 - Mircea Eliade, **The Encyclopedia of Religion**, Simon & Schuster Macmillan, New York, 1995.

9 - Paul Edwards, **The Encyclopedia of Philosophy**, New York, Macmillan, 1987.

10 - Paul Tillich, **Dynamics of Faith**, New York, University, 1957.

11 - Paul Von Buran، **The Secular Meaning of the Gospel: Based on an Analysis of its Language,** New York MacMilan Company, 1963.

12 - Peter Domian, **Religious Language**, Fan Shildon Press, London, 1985.

13 - W. T. R. Stace, **Time and Eternity: An Essay in the Philosophy of Religion**, Published by: Princton University, press at: Princton, New Jersy, 1952.

14 - William P. Alston, **Philosofy of Language**, Prentice-Hall, 1964.

مركز الحضارة
لتنمية الفكر الإسلاميّ

مؤسّسة فكريّة تنشط في ميدان البحث العلميّ، وتنطلق من الإيمان الراسخ بقدرة الإسلام على تقديم البديل الحضاريّ للإنسان، كما إنّها تحمل قناعةً راسخةً بأنّ الفكر الإسلاميّ المعاصر لا يمكن أن يمثّل مساهمةً حضاريةً إلا إذا سار بين حدّين، هما: حدّ عدم القطيعة مع الأصول والمنطلقات الفكريّة الثابتة، وحدّ قبول النقد والانفتاح عليه في سعي دؤوبٍ للرقيّ بالواقع الثقافيّ للعالم الإسلاميّ.

وتندرج إصدارات المركز ضمن سلاسل بحثيّة هي:

- **سلسلة الدراسات القرآنيّة**
- **سلسلة الدراسات الحضاريّة**
- **سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلاميّ**
- **سلسلة الفكر الإيرانيّ المعاصر**

تعتبر الدراسات التي تتناول النصّ الدينيّ اليوم من أهمّ ما يطرح في فلسفة الدين، وهي تتضمّن مسائل عدّة متنوّعة، بعضها قديم موروث، وبعضها الآخر حديث النشأة...

أمّا المسائل الجديدة والنظريّات التي لم يسبق أن طرحت فمنها:

مداليل جمل النصوص الدينيّة وقضاياها، ودراسة دور النصّ الدينيّ ووظيفته من حيث كونه نصًا أخلاقيًا يهدف إلى مجرّد الحثّ والوعظ أم نصًا واقعيًا يحكي عن الواقع ويعرّفه لنا، وكونه ذا لغة جازمة تفيد معنًى واضحًا ومحدّدًا، أم لغة محيّرة تنفتح على احتمالات متعدّدة؟ ومسألة تأثّره بثقافة عصره ولغته أو عدم تأثّره بهما؟

فهذا النوع من المسائل يمثّل حدودًا جديدة لدائرة لغة النصّ الدينيّ، ومحورًا لدراسات فلاسفة الدين والباحثين في الإلهيّات، وهي تطرح اليوم لتطبّق على القرآن الكريم، ولا تزال تنتظر دراسات جادّة. ولا يخفى أنّ دراسة هذه المسائل والوصول إلى رؤية واضحة حولها يحدّد قواعد التفسير وهرمنيوطيقا النصّ القرآنيّ، وله أثره البالغ في عمليّة التفسير.

المؤلف

من المقدمة

The Logic of Quranic Discourse

Center of Civilization for the Development of Islamic Thought

QORAN STUDIES SERIES





مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بناية ماميا، ط٥ - خلف الفانتزي وُرلد - بولفار الأسد - بئ

هاتف: 826233 1 961+ - فاكس: 820378 1 961+

E-mail:info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com